

فراس السواح

موسوعة تاريخ الأديان

الشعوب البدائية والعصر الحجري

الكتاب الأول



موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الأول

الشعوب البدائية والعصر الحجري

موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الأول

الشعوب البدائية والعصر الحجري

تحرير

فراس السواح

المترجمون

محمود منقذ الهاشمي

يوسف شلب الشام

ثائر ديب

غادة جاويش

عدنان حسن



الطبعة الرابعة 2017

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لـ دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963 112257677

ص.ب: 11418، دمشق - سوريا

taakwen@yahoo.com

مقدمة

لطبعة الأعمال غير الكاملة

عندما وُضعت أمامي على الطاولة في دار التكوين كومة مؤلفاتي الاثني والعشرين ومخطوط كتاب لم يُطبع بعد، لنبحث في إجراءات إصدارها في طبعة جديدة عن الدار تحت عنوان الأعمال الكاملة، كنت وأنا أتأملها كمن ينظر إلى حصاد العمر. أربعون عاماً تفصل بين كتابي الأول مغامرة العقل الأولى والكتاب الجديد «الله والكون والإنسان»، ومشروع تكامل تدريجياً دون خطة مسبقة في ثلاث وعشرين مغامرة هي مشروع المعرفي الخاص الذي أحببت أن أشرك به قرائي. وفي كل مغامرة كنت كمن يرتاد أرضاً بكرة غير مطروقة ويكشف مجاهيلها، وتقودني نهاية كل مغامرة إلى بداية أخرى على طريقة سندباد الليالي العربية. ها هو طرف كتاب مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة يبدو لي في أسفل الكومة. أسحبه وأتأمله، إنه في غلاف طبعته الحادية عشرة الصادرة عام 1988 والتي عاد ناشرها إلى غلاف الطبعة الأولى الصادرة عام 1976 الذي صممه الصديق الفنان إحسان عنتاي، ولكن ألوانه بهتت حتى بدت وكأنها بلون واحد لعدم عناية الناشر بتجديد بلاكاتها المتآكلة من تعدد الطباعات التي صدرت منذ ذلك الوقت. وفي حالة التأمل هذه، يخطر لي أن هذا الكتاب قد رسم مسار حياتي ووضعني على سكة ذات اتجاه واحد. فقد وكّدت نتيجة ولع شخصي بتاريخ الشرق القديم وثقافته وانكباب على دراسة ما أنتجته هذه الثقافة من معتقدات وأساطير وآداب، في زمن لم تكن فيه هذه الأمور موضع اهتمام عام، ولكني لم أكن أحط لأن أغدو متخصصاً في هذا المجال، ولم أنظر إلى نفسي إلا كهوا عاكف بجذ على هوايته. إلا أن النجاح المدوّي للكتاب الذي نفذت طبعته الأولى الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق في ستة أشهر، ثم تابعت طبعاته في بيروت، أشعرتني بالمسؤولية، لأن القراء كانوا يتوقعون مني عملاً آخر ويتلهفون إليه.

إن النجاح الكبير الذي يلقاه الكتاب الأول للمؤلف يضعه في ورطة ويفرض عليه التزامات لا فكك منها، فهو إما أن يتقبل بعده إلى نجاح أكبر أو يسقط ويؤول إلى النسيان عندما لا يتجاوز نفسه في الكتاب الثاني. وقد كنت واعياً لهذه الورطة ومُدركاً لأبعادها، فلم أتعجل في العودة إلى الكتابة وإنما تابعت مسيرتي المعرفية التي صارت وفقاً على التاريخ العام والميثولوجيا وتاريخ الأديان. وعاماً بعد عام، كان كتاب لغز عشنار يتكامل في ذهني وأعدُّ له كل عدّة ممكنة خلال ثمانية أعوام، ثم كتبه في عامين ودفعته إلى المطبعة فصدر عام 1986، أي بعد مرور عشر سنواتٍ على صدور الكتاب الأول. وكان نجاحاً مدوياً آخر فاق النجاح الأول، فقد نفذت طبعته الأولى، 2000 نسخة، بعد أقل من ستة أشهر وصدرت الطبعة الثانية قبل نهاية العام ثم تالت الطبعات.

كان العمل الدؤوب خلال السنوات العشر الفاصلة بين الكتابين، والذي كان لغز عشنار من نواتجه، قد نقلني من طور الهواية إلى طور التخصص، ففرضت للكتابة بشكل كامل ولم أفعل شيئاً آخر خلال السنوات الثلاثين الأخيرة التي أنتجت خلالها بقية أفراد أسرة الأعمال الكاملة، إلى أن دعنتي جامعة بكنين للدراسات الأجنبية في صيف عام 2012 للعمل كمحاضر فيها، وعهدت إلي بتدريس مادة تاريخ العرب لطلاب الليسانس ومادة تاريخ أديان الشرق الأوسط لطلاب الدراسات العليا، وهناك أنجزتُ كتابي الأخير «الله والكون والإنسان». على أنني أفضل أن أدعو هذه الطبعة بالأعمال غير الكاملة، وذلك على طريقة الزميلة غادة السمان التي فعلت ذلك من قبلي، لأن هذه المجموعة مرشحة دوماً لاستقبال أعضاء جدد مازالوا الآن في طي الغيب.

وعلى الرغم من أنني كنت أخطب العقل العربي، إلا أنني فعلت ذلك بأدوات ومناهج البحث الغربي، ولم أكن حريصاً على إضافة الجديد إلى مساحة البحث في الثقافة العربية، قدر حرصي على الإضافة إلى مساحة البحث على المستوى العالمي، وهذا ما ساعدني على اختراق حلقة البحث الأكاديمي الغربي المغلقة، فدعائي الباحث الأميركي الكبير توماس تومبسون المتخصص في تاريخ فلسطين

القديم والدراسات التوراتية إلى المشاركة في كتاب من تحريره صدر عام 2003
عن دار T & T Clark في بريطانيا تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

ونشرت فيه فصلاً بعنوان:

Jerusalem During the Age of Judah Kingdom

كنت قد تعرفت على تومبسون في ندوة دولية عن تاريخ القدس في العاصمة
الأردنية عمان عام 2001، شاركتُ فيها إلى جانب عددٍ من الباحثين الغربيين في
التاريخ وعلم الآثار، وربطتُ بيننا صداقة متينة استمرت بعد ذلك من خلال
المراسلات، إلى أن جمعتنا مرةً ثانية ندوة دولية أخرى انعقدت في دمشق بمناسبة
اختيار القدس عاصمةً للثقافة العربية، وكانت لنا حواراتٌ طويلة حول تاريخ
أورشليم القدس وما يُدعى بتاريخ بني إسرائيل، واختلفنا في مسائل عديدة أثارها
تومبسون في ورقة عمله التي قدمها إلى الندوة. وكان الباحث البريطاني الكبير كيث
وايتلام قد دعا كليتنا إلى المشاركة في كتابٍ من تحريره بعنوان:

The Politics of Israel's Past

فاتفقنا على أن نثير هذه الاختلافات في دراستنا اللتين نُشران في ذلك
الكتاب، وهكذا كان. فقد صدر الكتاب الذي احتوى على دراساتٍ لباحثين من
أوروبا وأميركا عام 2013 عن جامعة شيفلد ببريطانيا، وفيه دراسةٌ لي عن نشوء
الديانة اليهودية بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity.

خصصتُ آخرها لمناقشة أفكار تومبسون، ولتومبسون دراستان الأولى
بعنوان:

What We Do And Do Not Know About Pre-Hellenistic Al-Quds.

والثانية خصصتها للرد عليّ بعنوان:

The Literary Trope of Return - A Reply to Firas Sawah.

أي: العودة من المسي كمجاز أدبي - رد على فراس السواح.

الكتاب يُشبه الكائن الحي في دورة حياته، فهو يُولد ويعيش مدةً ثم يختفي ولا تجده بعد ذلك إلا في المكتبات العامة، ولكن بعضها يقاوم الزمن وقد يتحول إلى كلاسيكيات لا تخرج من دورة التداول. وقد أطلال القراء في عمر مؤلفاتي حتى الآن، ولم يختف أحدها من رفوف باعة الكتب، أما تحوّل بعضها إلى كلاسيكيات فأمرٌ في حكم الغيب.

فإلى قرائي في كل مكان أهدي هذه الأعمال غير الكاملة مع محبتي وعرفاني.

فراص السواح

بكين، كانون الثاني - يناير 2016

مقدمة المحرر

طالما دأبتُ خيالي فكرة كتابة موسوعة ميسرة في تاريخ الأديان، تُعرض أديان الثقافات الإنسانية المتعاقبة، أو بالأحرى الثقافة الإنسانية في أطوارها المتعاقبة. إذ لا وجود في اعتقادي لثقافات مختلفة، بل لثقافة واحدة. وما الاختلاف الذي تبديه الثقافات الإنسانية، أو أديانها (التي تشكلُ لبَّانها وجوهرَ تميزها)، إلا انعكاساً لحركة الثقافة الواحدة في فتحها التدريجي، وإبداعها الذاتي الدائم، وحركتها عبر الزمان واختلاف البيئة والمكان.

ولكن كلما تقادم عهدُ تلك الفكرة عندي، وتقادمَتْ، وزاد اطلاعي على دين البشر والتأمل فيه، تبين لي أكثر فأكثر صعوبة تلك المهمة البرومثية يقوم بها فرد واحد في عصر انفجار المعلومات الذي نعيشه. كانت النظريات في الماضي تتقدّم المعلومات وتوجه القائمين على تحصيلها. أما الآن فإن النظرية تلهث وراء المعلومات، ويجد الباحث نفسه عاجزاً عن رمي شبكته منفرداً في القاع المعلوماتي العميق مدعياً مقدّره على الإحاطة، كما في الماضي، بكل جوانب الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه.

إنني أنتمي إلى جنس شارف على الانقراض من الباحثين الشموليين الذين لا ينظرون إلى الجزء إلا في علاقته بالكل الموحّد، ولا يقنعون في معالجة مادتهم المعلوماتية إلا بدراسة أفقية وعمودية، محيطية، تضيء كل جوانب الموضوع، وتتخذ فيها كل معلومة معناها من السياق العام للمعنى الإجمالي. ونحن في مقابل الحذر العلمي المتحذلق الذي يباهي به المتخصصون في حقول ضيقة، نغامر بطرح نظريات وفرضيات تفسر وتربط، ولكنها في الوقت نفسه مفتوحة على النقد وحتى على الدحض، لا يهم. المهم هو أن لا نتوقف عن التفكير. ولكنني في الوقت نفسه على درجة من الواقعية تجعلني أؤمن بأن موسوعة في تاريخ الأديان اليوم لن تؤدي مهمتها إلا بتعاون ونضافر الجهود، ومساهمة الاختصاصيين في تلك الحقول الضيقة، رغم ما يحمله ذلك كله من

اختلاف في المواقف والآراء تُعقد العمل الكثير من التناغم والتجانس الذي يميز عمل المؤلف الواحد وهذا ما شرعنا به الآن. لقد ضحيت بالمنظور الشمولي الواحد لصالح التعددية، وبالنظرية الموحدة لصالح تجلُّد الأفكار في حلبة مفتوحة. تقع موسوعتنا هذه في نقطة الوسط بين ما يشهه القواميس من المؤلفات التي صدرت في مجلد واحد، تُرجم بعضها إلى العربية، وبين الموسوعة المحيطة التي تقدم كل شيء تقريباً، ولدينا عنها حتى الآن نموذج واحد فقط، هو «موسوعة الأديان» التي صدرت عن دار ماكميلان عام 1987 في ستة عشر مجلداً ضخماً أشرف على تحريرها ميرسيا إلباد، وساهم في كتابة موادها لا عشرات الباحثين بل المئات منهم من كل أنحاء العالم من هنا يمكن وصف موسوعتنا بالمختصرة لأنها لن تتوقف إلا عند المحطات المهمة في تاريخ الأدبان فالاحتصار هنا يعني الاقتصاب وإنه الاقتصاد. ولسوف ندل كل محطة نتوقف عندها خطها الوافي، بما يناسب مع أهميتها وسعة انتشارها ودوام أثرها.

ولقد عمدت إلى جمع مواد الموسوعة من عدد متنوع من المراجع الموسوعية والمنحصصة، متبعاً في اختيار كل مادة معيار المستوى العلمي وبسطة تناول وحسن التوصيل، مع التضحية أحياناً بهذا الجانب على حساب الآخر، لأن الموسوعة موجهة إلى أوسع شريحة ممكنة من القراء، قد تنفاوت عاصرها من طلاب وأساتذة الدراسات العليا إلى القارئ العادي غير المتخصص والراغب في الاطلاع ولا شك في أن إرضاء كل الفئات أمر يصعب بلوغه ولكن يمكن مقارنته. قد يجد القارئ عبر المتخصص في بعض الموضوعات صعوبة، وقد يجد المتخصص في بعضها لآخر تسبباً. ولكن لا بد مما ليس منه بد، والكمال صفة لا تنتمي إلى عالم الإنسان.

ومع تعدد المساهمين في مواد الموسوعة، حرصت أيضاً على تعدد المترجمين الذين عهدت إليهم بالمادة كل حسب ميله وخلفيته ومزاجه، وقدمت إليهم ما أستطيع من مشورة وتعاون خليق بأن يجعل من موسوعتنا ثمرة تعاقد حمهرة من الباحثين الكبار، والمترجمين الأكفاء الذين عملوا معي بداعي المسؤولية العلمية والرغبة في رؤية هذا العمل مطبوعاً ومتشراً على أوسع نطاق. فراس السواح

القسم الأول

الأديان البدائية

الفصل الأول

مفهوم «البدائية»

فراش السواح

يرتبط مفهوم «البدائية» في البحث الأنثروبولوجي الحديث بمفهوم «التطورية» أو «الارتقائية» (Evolutionism). والتطورية مصطلح يستخدم للإشارة إلى نظريات أنثروبولوجية وبيولوجية ظهرت أواسط القرن التاسع عشر، وحاولت تقسيم الظواهر الاجتماعية والبيولوجية باعتبارها ارتقاءً في خط مستقيم من الأدنى إلى الأعلى، بحيث يفصي الشكل الأدنى السابق إلى شكل أرقى لاحق. وقد كان للفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر أثر مباشر على ظهور المذاهب التطورية في مجال الأنثروبولوجيا بشكل خاص. فقبل ظهور كتاب داروين في أصل الأنواع، وإحداثه ثورة في علم البيولوجيا، قال سبنسر بالتطور على أنه المبدأ الذي يحكم التغير على كل صعيد. يقول في مقالته التطور وقوانينه: «إن التحرك قدماً من البسيط إلى المركب عبر عملية سلسلة من الماير المتتابع، هو شأن أكيد يمكن ملاحظته في تطور الإنسانية، وفي تطور ما لا يحصى من النواتج الفكرية والمادية للنشاط الإنساني»⁽¹⁾، ويعد أن نشر داروين نظريته في أصل الأنواع، دخل المفهوم التطوري في صلب تفكير الإنسان الحديث ونظريته إلى الأمور، وصرنا ننظر إلى كل ما هو قديم باعتباره الأدنى في سلم التقدم، وإلى كل ما هو حديث باعتباره الأعلى في هذا السلم التطوري الصاعد. وقد ساعد على تكريس مفهومي الأدنى والأعلى، تلك الرسوم البيانية النشئية الخاصة بتطور الأنواع والتي ابتدعها داروين، حيث ترسم الأشكال الأقدم في الجزء

(1) Herbert Spenser, Essays, New York 1915 (Quoted in; James Waller, Evolutionism, Encyclopedia Of Religion Vol 5, P214)

الأدنى من الرسم، والأشكال الأحدث في الجراء الأعلى منه وبذلك دخل في روعاً تدريجياً، أن القديم هو الأدنى والحديث هو الأعلى وتوافق ذلك، كما هو متوقع، مع حكم قيمي يربط الأدنى في سلم التطور بالتدني، أي ما هو أسوأ، ويربط الأعلى بالسمر، أي بما هو أفضل. كما توسع مفهوم اتدني ليشمل الانحطاط من الناحيتين العقلية والخلقية، فضلاً عن الناحية الطبيعية. وانطلاقاً من هذا الحكم القيمي الاعتباري، يعتبر إسان الياندرتال والأسترالي الأصلي، أحط من الناحيتين الثقافية والطبيعية من الإنسان الأوروبي الحديث الذي يعتلي شجرة التطور. وهي الصورة التي يرسمها عادة علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية لشجرة نسب الإنسان التي تنسب من الأسلاف انفراديين، وتنموضع عليها صعوداً المجموعات المختلفة من الرئيسات، على مخطط نشوئي يظهر الإنسان الأبيض كأخير وأعلى فروع الرسم، بينما تظهر الأجناس الأخرى وهي تنفرع من المناطق الدنيا الأكثر قدماً.

وقد قادت المفاهيم التطورية إلى إحداث مصطلح «بدائي» و«لبدائية». فلبدائي هو الإنسان الذي عاش في «بداية» عملية النشوء والارتقاء، ومثله إنسان القبائل «الدائية»، الذي يعتبره التطوريون أقرب إلى الإنسان الأول في عصوره الحجرية، واعتبرت ثقافته بمثابة بقايا متحجرة من الثقافات الابتدائية الأصلية. وقد تم النظر إلى كل ما يمت إلى هذه الجماعات بصلة، باعتباره «بدائياً» ونق الحكم القيمي التطوري، وصار الحديث عن «دين بدائي» و«أخلاق بدائية» و«مؤسسات اجتماعية بدائية» وما إلى ذلك أمراً شائعاً عبر أن هذا الحكم القيمي الذي يرى في كل ما هو «بدائي» حالة متدنية، هو حكم غير دقيق في الواقع، ومسألة «البداية» لا يمكن تقريرها بمثل هذه السهولة. فمما لا شك فيه أن المنكاش الحجري أكثر بدائية من المحراث الذي تجره الحيوانات، وأن هذا بدوره أكثر بدائية من الجرار الحديث. ومما لا شك فيه أيضاً أن السهم الذي يطلق من أنبوبة النفع أكثر بدائية من السهم الذي يطلق بواسطة القوس والونر ولكن من يستطيع القول أن الحكم الاستبدادي الذي ساد في الحضارات لكبرى أكثر تطوراً من لحكم انقبلي القائم على حرية وتساوي أفراد القبيلة الواحدة؟ أو

أن الأديان المتأخرة التي يمتلئ تاريخها بالاضطهاد وملاحقة الهرطقة والحروب الشاملة ضد الشعوب الأخرى، هي أكثر تطوراً من الأديان «البداية» التي تتسم بالتسامح مع كل المعتقدات؟ أو أن العلاقات الإنسانية في المدينة الحديثة القائمة على التنافس المحموم، هي أكثر تطوراً من العلاقات «البداية» القائمة على التعاون والمشاركة؟

وفي الواقع فإن الشعوب البدائية قد تكون أقل تطوراً في النواحي التكنولوجية وبعض النواحي الأخرى، ولكنها من بعض الوجوه أكثر تطوراً من أكثر المجتمعات المتقدمة فالبدو في صحارى رماله، والأسكيمو في صحارى حليده، هو أكثر وداً وشجاعةً وصدقاً وإخلاصاً وتعاوناً من أكثر أعضاء المجتمعات المتقدمة، وإن لجماعة التي ندعوها «بدائية» هي أكثر الأشخاص الاجتماعية والسياسية راحةً لحريته الفردية وتفتحاً لإمكاناته ولقد قادت المراجعة الشاملة للمفاهيم القديمة حول «البداية»، إلى ظهور جيل جديد من الأنثروبولوجيين في العرب، أخذ يرى بوضوح، ونتيجة لدراسة الموضوعية لركام المعلومات التي تكدرت خلال القرن العشرين، أن المجتمعات التي ندعوها «البداية» ليست مرحلة طفولية من مراحل تطور البشرية، وليست تحرفات في مسارات مسدودة على شجرة التطور التي ترتفع فوقها المجتمعات الصناعية الحديثة، بل أنها شكل تام من أشكال الحياة الإنسانية الناضجة والمكثفة بنفسها. يقول أحد الأنثروبولوجيين السارزين في هذا الاتجاه، أشلي مونتاغيو:

«إن الخطأ الأساسي الذي يرتكبه من يحدث عن لقن البدائي، هو استخلاص التعميم من إحدى النواحي غير المتطورة نسبياً في الثقافة، وذلك مثل التكنولوجيا أو الاقتصاد، وافترض أن كل النواحي الأخرى تلك الثقافة لا بد أن تكون غير متطورة بالمقدار نفسه والواقع، فإننا عندما نقرر خصائص معينة في الثقافات غير الكتابية (- بدائية)، مثل اللغة والدين والأساطير ونظام القرى والحكايا والأشعار وقصص الأثر وعمرها، مثيلاتها في المجتمعات المتقدمة، فإن أعضاء الثقافات اللاكتينية لن يقفوا على قدم المساواة مع أعضاء المجتمعات

المتمدنة، فحسب بل سيتفوقون عليهم في أحيان كثيرة . وعندما اكتشفت المخطوطات البرونزية البيجيرية الرائعة، قال البعض إنها لا يمكن أن تكون من صنع الزنوج، فقد كد أسهل على هؤلاء أن يتصوروا، فناناً كبيراً لأحد الأصول العرقية المتقدمة وقد قاده جولاته إلى بيجيريا، من أن ينسبوا لشعب «بدائي» لا يقرأ ولا يكتب، وما تزال ثقافته وتكنولوجياه «بدائية»، مثل هذه العبقورية الخلاقة والأساليب المتنوعة والخيال الرفيع، مما نلجده في الفن النيجيري»⁽¹⁾.

ومن مجال الفن أيضاً يأتينا البرهان على رقي نواح معينة من ثقافات العصر الحجري الموصوفة بالبدائية، وهو رقي يدفعنا إلى مقارنته بظواهره في حضارتنا الحديثة بقول أشلي مونتاغيو الذي اقتطفنا منه أهلاه، في هذا الموضوع ما يلي:

«إنسان ما قبل التاريخ في العصر الحجري القديم الأعلى، كان في بعض نواحي حياته قادراً على إنجاز أمور عجز غيره منذ ذلك الحين التعوق عليه بها. ومن بين الأمثلة البارزة على ذلك فنون العصر التي قل فيها السير هربت ريد إن أفضل رسومات التاميرا، ونيو، ولاسكو، تكشف عن مهارة لا تقل عن مهارة بيزانيلو أو بيكاسو. وكل من رأى الرسوم الأصلية، بل حتى نسخاً مأخوذة عنها، سيوافق على أن هذا القول غير مبالغ فيه. فبالإضافة إلى المهارة الفنية التي اتصف بها الفنانون القدماء، فإن أعمالهم تظهر قدراً من الحيوية وقوة التعبير قل نظيره في أي عصر من العصور ولا شك في أن الأفراد القادرين على استخدام مثل تلك المهارات، كانوا يتميزون بدرجة من الذكاء لا تقل عن تلك التي يمتلكها الإنسان المعتمد لمعاصر. ولما كنت كلمة «بدائي» لا تؤدي إلى طمس هذه الحقيقة فحسب، بل إلى حجب قدرتنا على فهم المغزى الحقيقي للوقائع، فإن علينا التحلي بأقصى درجات الحيطة إذ أردنا استخدامها»⁽²⁾.

(1) Ashley Montagu, The Concept Of The Primitive, Free Press, New York Ch. 10.

و نظر أيضاً الترجمة العرصة للكتابات أهلاه. أشلي مونتاغيو. البدائية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1982 ص 250 - 252

(2) المرجع نفسه ص 16-17 / Ch Lbid

وحول الفكرة نفسها يقول كلود روي، وهو واحد من الدارسين المهمين لفنون البدائية.

«لا يمكن أن ندعو أي فن فـاً متوحشاً (Savage) إلا بالقدر الذي نشارك فيه نحن نوهـم الوحشة، ولا يمكن أن ندعو أي فن سداثاً إلا إذا سـا صـلته العميقة بكل من عـر بالرموز والصور عن مشاكلنا الإنسانية المشتركة في الحياة والفكر ورغم أن الأثروبولوجيس هم أول من حطـر بـيالهم إطلاق اسم متحف الإنسان على متحفهم في مدينة باريس، وهو اسم جميل حقاً، إلا أن الاسم نفسه ينطبق على كل متحف في العالم. ويمكننا أن نتخيل متحف واحدًا ضخماً للإنسان، يشتمل على التنوع اللانهائي للبشرية في هذا المتحف لا يعتبر قناع من صنع قبيلة الدان أجمل من لوحة كورو المسماة امرأة باللون الأزرق، ولا تمثال بروبيري صغير من ساردينيا صُنع قبل الميلاد بألف سنة، أجمل من تمثال رودان في أياما إن نوعية الحياة الإنسانية لا يمكن أن تقاس كمياً لا بالآلات ولا بالأرقام، وما دام العمل الفني هو العمل الإنساني الذي يدوم، فإنه هو الذي يجسد لنا فن الحياة الذي خلقه لنا أناس لا نعرف عنهم شيئاً بدونه»⁽¹⁾.

ويقول دارس مهم آخر لفنون ما قبل التاريخ، وهو أندرياس لوميل:

«إن تحليل تلك النوعية العالية لفن الكهوف هو أمر يتلنى علينا، وبكل سر وسحر. ويفضل البعض عدم التفكير بهذه المسألة جملةً وتفصيلاً، لأنها تطرح على دارسي ما قبل التاريخ، وبشكل خاص على كل من يحمل أفكاراً ساذجة عن التطور، أسئلة تصعب الإجابة عليها فإذا كان الإنسان الأول «البدائي» قادراً على إنتاج مثل هذه الأعمال الفنية الرفيعة والبعيدة عن البساطة، مما توفر لديه من أدوات حجرية وعظمية فجة، فإنه لم يكن بدائياً بالمعنى الفني والفكري بل لا بد أنه وصل في هذه المجالات ذروة لم يتم تجاوزها منذ ذلك الوقت. وهذا ما يقودنا إلى القول، بأن التطور الفني والعقلي لا تتماشى بالضرورة مع التطور المادي للحضارة. ولا شك بأن قبولنا بهذا الرأي، من شأنه تغيير نظرنا السائدة إلى لتطور الإنساني باعتباره خطأ صاعداً في طريق مستقيم»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه ص 256 Lbid.

(2) Andreas Lommel, Prehistoric And Primitive Man, Hamlyn, London 1967, p15.

لقد أدت هذه الرؤية الجديدة لمسألة «ابدائية» إلى إعادة النظر في المصطلح نفسه، ومحاولة استبداله بمصطلح بديل لا يوحي بفكرة التدني من الناحية النظرية. واقترح بعض الباحثين مصطلح «الجماعات للاكتائية» بدل «الجماعات البدائية»، واقترح آخرون «الجماعات الإثنية» أو «الجماعات الوطنية» وغيرها. وهناك مصطلح استخدمه مؤرخ الأدیان المعروف ميرسيا إلياد، الذي استبدل «البدائي» بـ «التقليدي»، وذلك انطلاقاً من كون المجتمعات التي ندعوها «بدائية»، هي مجتمعات محافظة إلى حد بعيد، وبطيئة لسمو والتعير، مقارنةً بالمجتمعات التي نوصفت تاريخياً على الخط الرئيسي لاتجاه سير الحضارة الذي انتهى بمجتمع الصناعة والتكنولوجيا الحديث. وبما أن هذه المصطلحات الجديدة مارالت موضع جدل بين الباحثين، ولم يكتب لواحد منها الاستمرار والانتشار، يمكن في اعتيادي المحافظة مؤقتاً على مصطلح «البدائي» بعد استبعاد المعاني السلبية التي ارتبطت به. وهذا ما قام به المؤلفون الأجلاء الذين ترجمنا لهم في هذا الكتاب

لقد اعتاد الأنثروبولوجيون النظر إلى الثقافات البدائية الحديثة باعتبارها ممثلة لمجتمعات ما قبل التاريخ وأكثر شهاً بها، وافترضوا أن الأنماط الثقافية ابدائية القائمة اليوم (أو التي كانت قائمة إلى وقت قريب، لأن معظم المجتمعات البدائية قد تحطت بشكل أو آخر عتبة الحضارة الحديثة ولو من حيث الشكل فقط) تتطابق مع الأنماط الثقافية التي ميزت طفولة الجنس البشري، وأن البدائية الحديثة ليست إلا بقايا متحجرة من تلك العصور العائرة وباءً على هذا الافتراض، أخذ الأنثروبولوجيون يعكسون معظم ما يجدونه لدى هذه الثقافات على المراحل الابتدائية للثقافة الإنسانية في عصورها الحجرية، في سعيهم للبحث عن البدايات والأصول غير أن الدراسات المعمقة لفيض المعلومات التي تحصلت لديها خلال القرن المنصرم، تظهر أن الثقافات البدائية ليست مستحاثات من العصر الحجري، بل هي ثقافات «نارية» قد مرت بتاريخ لا يقل طويلاً عن تاريخ الشعوب المتمدنة، أوصلها إلى ما هي عليها الآن ورغم بقاء مسيرتها، فإن لمجتمعات البدائية قد خضعت باتأكيد إلى

تعبيرات جمّة في اللغة والدين والعادات والتكنولوجيا، وتبادلت التأثير بشكل دائم مع بعضها البعض ومع الثقافات «العلية»، بالغاً ما بلغ من عزلتها ولذا فإن مؤسساتها لا يمكن أن تعكس بحال من الأحوال المؤسسات الثقافية الأصلية. ولعل من دلائل التغيير الذي حضعت له المجتمعات البدائية، ذلك التعقيد الشديد الذي يميز بعض مؤسساتها، والذي لا يمكن مقارنته أحياناً بما لدى المجتمعات المتقدمة. فظام القرى مثلاً، لدى الأمريكيين من أهل المجتمع الصناعي المعقد، هو نظام شديد البساطة ولا يقارن بنظام القرى الشديد التعقيد لدى سكان أستراليا الأصليين. وهناك أنظمة سياسية عالية التنظيم لدى بعض الشعوب الأفريقية، كما هو الحال في دهمومي وأوغندا. وفيما يتعلق بالحنبة الدينية، فإن تعقد الحياة الدينية لدى الثقافات البدائية، لا يقدرن أبداً بالحياة الدينية المسطحة لدى شعوب المجتمعات الصناعية الحديثة. يقول أحد الباحثين في الديانات لأفريقية:

«إن الديانات الأفريقية التقليدية ليست أبدأً ديانات بدائية، لأنها تجر وراءها آلاف السنين من التطور، شأنها في ذلك شأن غيرها. إنها ثمرة تفكير استمر قروناً مديدة، ونتاج نحارب أناس واجهوا قوى الطبيعة وجهاً لوجه. ويمكن للباحث أن يعثر في هذه الديانات على مؤثرات شرق وسطية قديمة، منها على سبيل المثال الأسبوع ذو الأيام السبعة التي يحكم كل منها أحد الكواكب السيرة السبعة»⁽¹⁾.

وفي الواقع، فلقد كان لدى الأثروبولوجيا الحديثة بعض الحق في توجيههم إلى المجتمعات البدائية في معرض بحثهم عن الأصول والديانات، وذلك بسبب قلة لمعلومات التي كانت متوفرة حتى ذلك الوقت عن عصور ما قبل التاريخ أما الآن وبعد ازدياد معلوماتنا عن تلك العصور بم يكفي لأن ندرس بذاتها وبشكل مباشر، فإن الوثائق الجديدة المتوفرة لدينا هي التي يجب أن نستغل ونستجوب أولاً، في أي معرض للحديث عن طفولة الجنس الشرقي الإنساني وثقافته الأصلية، وبعد ذلك يمكن إحراء التقاطعات بين ما تعطيه هذه

(1) J. C. Froelich, Animismes, Les Religions Païennes De L'Afrique De L'ouest

الوثائق من شهادات وبيّن معلوماتها المباشرة عن المجتمعات البدائية. غير أن مما يؤسف له، أن تزايد الوثائق المادية عن ثقافات العصر الحجري، قد رافقه أقول لتجهم الأنثروبولوجيا النظرية ودراساتها الطموحة ذات الطابع الشمولي، وتحول العناء إلى الدراسات الميدانية ذات انطباع التفصيلي، والتي يتبع عنها تقارير ملأى بالمعلومات المدققة عن الحياة اليومية للجماعات المدروسة كما غلب على هذه الدراسات توجيهها إلى العلاقات والمظاهر المادية من دون الاهتمام بالوسط الفكري لتلك الجماعات. وهكذا لم نحد المعلومات المتزايدة عن ثقافات العصر الحجري الاهتمام الذي كانت ستلقه لو أنها ظهرت قبل قرن من الآن. ففيما عدا الملاحظات التي يدونها علماء الآثار الذين يشعرون بضرورة وضع تفسيرات أولية للثقافات الأثرية في مواقع الإنسان القديم، وهي ملاحظات غير منتظمة في بنية شمولية، فإن الوسط الفكري للثقافات الأصلية لم يلقَ ما يستحقه من عناية واهتمام ومع ذلك ينبغي أن نعترف بفضل عدد من لباحثين الذين قدموا مساهمات قيمة في محاولة لفهم الحياة الروحية لثقافات العصور الحجرية. ومن أبرزهم لوروا غورهان في كتاب «ديانات ما قبل التاريخ»⁽¹⁾، وحاك كوهان في كتابه «ديانات العصر الحجري الحديث»⁽²⁾ الذي استمد مادته من وثائق مواقع العصر النيوليتي في سورية، إضافة إلى عمل ب.م. غوف النوثيقي الهام والذي اقتصر على منطقة وادي الرافدين وعنوانه «رموز إنسان ما قبل التاريخ في وادي الرافدين»⁽³⁾. وذلك إضافة إلى المؤلفين لأفصل الذين ترجمنا لهم في هذا الجزء الأول من موسوعتنا هذه، رغم ما تميزت به دراساتهم من حذر علمي شديد، وخوف من التعميم.

(1) Leroi Gourhan, Les Religions De La Prehistoric, Presses Universitaires De Farce, Paris 1964.

(2) Jacques Cauvin, Religions Neolithiques, Centre De Recherches d'Ecologie Et De Pre'histoire, Paris 1972.

(3) B.L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, Yale 1963

الفصل الثاني

أهم الخصائص المميزة للدين في المجتمعات البدائية

John B. Noss

ترجمة: غادة جاويش

يتنوع المشهد الديني عند الأقوام البدائية المعاصرة إلى أبعاد الحدود. وهذا ما يجعل التعميم صعباً للوهلة الأولى ومع ذلك فإن التشابهات قائمة، وللدائنين خصائص عامة محددة، ولممارساتهم الدينية عدد من المظاهر المشتركة التي سنعلمها فيما يلي.

1 - الرهبة تجاه المقدس

سيحد الزائر لأي جماعة بدائية أن القداسة هي السمة الأولى للدلالة الدينية لأي مكان أو شخص أو شيء أو حدث. وهم ينظرون إلى كل ما هو مقدس نظرة تجمع بين الاحترام والحذر في آن معاً، ويرى لباحث رودولف أوتو في دراسته المعروفة «فكرة المقدس»، أن لحرمة المقدس تقوم على مجاهدة داخلية مع قوة لا تنتمي إلى عالم الظواهر. وهذه المجاهدة تعطي إحساساً بالخوف والانتذاب في آن معاً، وتأتي على الوصف من خلال المصطلحات العادية وهو يرى بأن الانقياد الإيحائي إلى هذه الخبرة أو التجربة، فكراً أو عملاً، هو الذي يكون الدين لقد وجد أوتو وعياً بهذه التربة في جميع الأديان رغم اختلاف درجة هذا الوعي من دين لآخر

يملك المقدس دلالات تمنع البدائي من التعامل معه بطريقة لا مبالية أو عموية. كما يفعل عندما يمسك محذافه أو يتعامل مع أفراد عائلته فلمقدس قوة حارقة، قوة تحيي وتميت في آن معاً، قوة للحير وللشرب المباشرين. وموقف الفرد تجاهه هو الذي يقرر ما ينجم عنه من خير أو من شر. يحمل المقدس وعداً بالبركة، ولكن يندر أن يتعامل معه أحد بدون ضرر يلحق به، باستثناء المحولين من الرؤساء والشامانات والكهنة ورعماء العشائر. إن التعامل مع الموصوعات المقدسة بدون تقوى قد يسبب الموت المفاجئ، والطريقة الصحيحة لمقاربة المقدس هي من خلال الإحساس بالسر المقدس، وبالرهبة والنبيل، ومخافة «الرب»

2- التعبير عن القلق في الطقوس

في حضرة المقدس هنالك إحساس بقلق من نوع ما. فهل نستطيع حفر القوة لمقدسة باتجاه أداء الفعل؟ وهل سيكون الفعل إيجابياً؟ عندما ينشأ هذا القلق تنشأ الحاجة إلى الفعل والكلام بطريق يؤمل منها أن تؤتي نتائج إيجابية. هذه هي إحدى الأسس الرئيسة التي تقوم عليها الطقوس الدينية. ولقد صاغ هذه المسألة الأنثروبولوجي المعروف مالبينوفسكي بوصوح في معرض شرحه للطقوس السحرية، حيث قال «في تقاليد جماعة تعتمد على الإنتاج البصري، لا يتطلب الصيد ما لسم أو ساشاك أو الأشراك اللجوء إلى أي نوع من أنواع السحر طالما أن الصيد مصموم النتائج. ولكن عندما تكون نتائج الصيد غير مصمومة وتتطوي على مخاطر، تطهر الحاجة إلى الطقوس. ذلك أن لقوة والمهارة تتحكمان بطرق وأساليب الصيد الروتيني، ولكن الصيد الذي تحيط به المخاطر والشكوك لا بد من أن يتم بمصاحبة الطقوس إن الإبحار الساحلي مثلاً لا يتطلب سحراً لأنه سهل وآمن، أما رحلات الصيد في أعالي البحار فتربط بطقوس وشعائر معينة».

إن العديد من الطقوس في الأديان البدئية ينشأ عن مثل هذه الدوافع. وهنا يمكن لنا أن نقارنه مع الأديان الأرمية ذلك أن التسبيح، وصدوات الشكر، والرضا في التواصل مع الكائنات الإلهية، تغدو أكثر أهمية في الديانات الراقية. وتشكل معظم مادة الطقوس الدينية.

أما عند البدائيين ، فإن المواقف الدينية تتميز بالقلق (كما يرى العديد من الأنثروبولوجيين) وهذا القلق يحصر في نوعين على الأقل . هالك قلق رثيسي يتأنى من الأزمات أو الضغوط في حياة الفرد أو الجماعة ، مما يستدعي طقوساً تهدف إلى المواساة وإعادة لطمأنينة ولكن ما أن ترسخ هذه الطقوس مع ملحقاتها الأسطورية وأعرافها الاجتماعية ، حتى يظهر مبعث آخر للقلق ، وهو الخشية من عدم إتمام الطقوس إلى الحد الكافي أو بالشكل الأمثل . وهذا ما يؤدي إلى خلق طقوس أخرى تهدف إلى التطهير والتكفير . فطقوس السدائين إذ تقدم الراحة والاطمئنان ، فإنها من جهة أخرى تفرص على ممارسيها الخوف من أن يؤدي فشل الطقوس إلى عواقب وخيمة .

3 - الطقس والتوقع

ولكن الطقوس ليست كلها تعبيراً عن القلق ، رغم أن الطقوس التي تهدئ القلق هي أكثر شدة وإلحاحاً فللعديد من الطقوس خاصية توقعية إنها تفترض مسبقاً قدرها على التأثير . فهي تؤدي كي تحلب الصحة والنسل ، وزيادة الإنتاج الزراعي ، وحسوبة الماشية ، ومنافع أخرى تتمناها الجماعة والفرد على حد سواء . وهناك طقوس تحتفي ببعض المناسبات السنوية ، كعودة الربيع ، ولبذار ، والحصاد ، مما يشكل لائحة لطقوس دوريه . وهناك طقوس أخرى لا تبدي مثل هذا الانتظام الدوري ، مكرسة لتعبيرات ذات طبيعة ارتقائية في حياة الأفراد ، وذلك مثل صعود أحد الأشخاص إلى مرتبة زعيم لقبيلة أو ملكها ، وهي مرتبة ذات طابع قدسي . ومثل الانتقال من حالة اجتماعية إلى أخرى . وقد أطلق الأنثروبولوجي أرنولد فان جنيب A.V Gnnep على هذا النوع الثاني تسمية طقوس العور - Rite Of Passage لأنها تعبر بالشخص من مرحلة إلى أخرى جديدة تماماً . إنها مرتبطة بأحداث مثل الولادة ، وإطلاق الاسم ، وبالتقليد - Inniciation ، وبالخطوبة والزواج ، وبالموت ، وما إلى ذلك . وهنا لا يقتصر تعبير الحالة على الشخص المعني ، بل على أهله ورفاقه وأقربائه أيضاً في البداية ، يفصل الطقس أولئك الأشخاص عن أوضاعهم السابقة ، ثم يسهر تحولهم إلى الحالة الجديدة ، ثم يعيد بعد ذلك توحيدهم مع الجماعة في دورهم

الجديد. إن الزواج هو مثل واضح على ذلك. فهو يحول الفتاة أو الشاب إلى زوج أو زوجة. عندما يولد بهما ولد يصبحان أباً وأماً، وأبواهما يصبحان جدّين، يسما يصبح إخوتهما وأخواتهما أعماماً وأخوالاً. فإذا توفي أحدهما أصبح الآخر أرمل.. وهكذا.

تعتبر طقوس التلقين، أو الطقوس الإدخالية Initiation من الطقوس النموذجية لطقوس العبور. وهذا ما نلاحظه لدى سكان أستراليا الأصليين، وخصوصاً فيما يتعلق بعبور الصغار من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ حيث يصحون أشخاصاً فعالين في الحياة الاجتماعية

4 - تداخل الطقوس والأسطورة

الأسطورة ضرورة. وسح الأساطير هو سمة عالمية للجنس الشري. لقد وحد البدائيون، مثل جميع الناس عبر التاريخ، أن الأساطير ضرورية للمحافظة على أنماط حياة الجماعة وعند سكان أستراليا الأصليين، على سبيل المثال، تنشأ لأساطير وتلى من أجل التأكيد على الأصل فوق الطبيعي لمعتقدات وتقاليد وشعائر القبيلة، وعلى سلطنتها. وهذا عامل أساسي في تطور الطقوس، ذلك أن للطقس حذوراً في الأسطورة والعكس صحيح

غالباً ما يحدث أن يجد البدائيون أنفسهم يتبعون عادات وطقوساً قديمة يفوتهم الآن إدراك معناها الدقيق. وهنا تنشأ الحاجة إلى تفسير ما يدفعهم لأداء طقوس لا يجدون لها معنى إلا بالقول. «إن الآباء علمونا أن نفعل ذلك» وعندما يعدو هذا القول غير مفتح يبدأ الفكر البدائي بسج الأساطير التي توغل في الزمن البعيد إلى ما قبل الآباء أو الأجداد الحاضرين في الذاكرة، وصولاً إلى الأسلاف الأسطوريين أبطال بداية العالم، أو يجري التفكير (بأنه أعلى) خالق للقبيلة ولطريقة حياتها. فللأساطير هن وظيفة ضرورية. إنها تقدم القوانين الناظمة لأعراف ومعتقدات القبيلة. فهي تخبر بقلب قصصي عن الكيفية التي جرى بها فرض الأحكام البدئية المبهجة والسارية في تقاليد ومؤسسات الجماعة، من قبل شخصية أبوية سلطوية عاشت في الأرمات لندتية.

تأخذ أساطير الحلق والتكوين حيزاً واسعاً من الموروث الميثولوجي للجماعات البدئية. ولكن الأسباب التي تدفعهم لتداولها بهذه الكثرة والتنوع تبقى بالنسبة إلينا تخمينية. أحد الأسباب، ولا شك، هو الحاجة إلى تفسير كيفية تحول الأرض إلى مكان صالح للحياة والسكنى هنا تتعدد الروايات. فلربما قام الإله الأعلى، أو بطل حضاري بدئي في الأزمان الأولى، بالغوص في أعماق المياه الأولى، واعترف قبضة من الرمل صنع منها الأرض المهيئة للعيش. أو أنه فصل بالقوة بين الأب - السماء، والأم - الأرض، الملتصقين ببعضهما البعض من أجل إيجاد فسحة من المكان لحركة الآلهة والبشر وبقيّة أشكال الحياة التي أنجبها الزوجان البدائيان وهما ملتصقان أو أنه قد استرد هذه لمخلوقات من كهف يقع في عمق الأرض أو خاض معارك ضارية مع العمالقة من أجل الحصول على المواد اللازمة لتجميع العالم.

من ناحية أخرى، فإن أسئلة مثل (هل يوجد هناك علة أولى؟) لا مكان لها عند البدائيين، وهي تواجه من قبلهم باستغراب وعدم فهم. بينما تقوم أسئلة أخرى باستثارة خيال أحدهم ودفعه إلى تدبّيج أسطورة، يداولها بين الآخرين، مستمدة من خيالاته وذكرياته وأحلامه، وبشكل خاص ممّ يطن بأن الشيوخ الذين عرفهم في طفولته سوف يقولونه لو كانوا أحياء. من هذه الأسئلة مثلاً: لماذا يختلف الدببة والذئاب ولبشر عن بعضهم بعضاً؟

إن العديد من الأساطير هو تعبير ونتاجي ناحم عن موقف نقدي لا واعٍ لانعدام العدالة والتوافق في المؤسسات العائلية والاجتماعية. والأساطير هنا قريبة الشبه من الأحلام. إنها مليئة بالرمزية المحملة بالمعنى، وعندما تتلى مراراً وتكراراً فإنها تساعد على تحرير الضغوط المكبوتة. وهذا أحد الجوانب الهامة في تكوين الميثولوجيا.

هنالك نوع آخر من الأساطير شبه التاريخية. وهو توسع في حدث أصلي يدور حول شخصية طويلة أو ريدية. من شأنه تحويل تلك الشخصية إلى حكاية عجائبية يسري سحر البطل في كل جزء من أجزائها، حتى يتجلى محاطاً بهالة سحرية دينية تشع بالقداسة.

5 - ثنائية السحر والدين

إن السحر والدين هما قطبان في سياق متصل ، بحيث أن كلاً منهما ينفي بطله على الآخر بشكل تلقائي ، ومع ذلك لا بد من التمييز بينهما هناك محاولات عدة لمثل ذلك التمييز لم تلق القبول الواسع. فلقد ميز جيمس فريزر في كتابه الغصن الذهبي بين السحر والدين اعتماداً على معيارين يتعلق الأول منهما بالتسلسل الزمني ، والآخر بالشكل. وعنده إن السحر أسبق رميةً من حيث الظهور. فقد حاول الإنسان عن طريق السحر إخضاع قوى الطبيعة ، وذلك باستخدام طقوس السحر التعاطفي ، معتقداً بأن إجراءات يقوم بها الإنسان لا بد وأن تؤدي إلى نتائج معينة. أي أنه كان يمارس نوعاً من العلم الرائف يثق به كل الثقة وبمرور الزمن تبين للإنسان أن قوى الطبيعة تقع خارج سيطرته السحرية ، ونحيل نبعاً لذلك وقوعها تحت سيطرته قوى إلهية متعالية. هنا انتقل من ممارسة السحر إلى تعبد إلى تلك القوى الإلهية واسترضائها أملاً باستمالتها إلى حانه وتحقيق أغراضه. أي إن الدين قد ظهر بعد أن فشل السحر

رغم ما تطوي عليه هذه المحاولة من قيمة ، إلا أنها قوبلت بالرفض من قبل دارسي المجتمعات البدائية ، وذلك لسببين الأول هو عدم معدرتنا على ملاحظة تعاقب زمني من السحر إلى الدين. والثاني هو أن الطقوس السحري والطقس الديني ، حتى في حال افتراض اختلافهما في التعريف ، متصلان ومتعلقان إلى درجة تفرض النظر إليهما كوجهين لطقس موحد. على أنه من المميد هنا أن نقول بأن الطقوس عندما تكون إكراهية في مقاصدها (أي تعمل على إكراه الطبيعة على الانصياع) يكون لها طابع السحر ، وعندما تكون إقناعية (أي تعمل على استمارة الآلهة وإقناعها بالتعاون) يكون لها طابع الدين ولا مبل دوركهايم وجهة نظر ذات قيمة أيضاً. فهو يرى أن لطقوس الدينية إلزامية ، أما الطقوس السحرية فاختياريه ولكن هذا التمييز لا يطبق على واقع الأمور ، لا شكل جزئي ونرى الأمر نفسه في افتراض ماليوفسكي بأن السحر هو وسيلة من أجل عاية محددة منظورة ، بينما لا يتوخى الدين نتائج فورية عملية ، لأنه عاية

في حد ذاته إن لمشكلة في محاولات التمييز هذه هي أنها قادرة على إيجاد الأمثلة الداعمة، ولكن أياً من هذه الأمثلة لا يتمتع بالقدر على الرهان التام، ولا ينطبق على جميع الحالات. من ذلك على سبيل المثال، أن الساحر السدائي يمكن له في نفس الطقس أن يسترضي القوى ويتوسل إليها على الطريقة الدينية، ثم يتحول إلى إصدار الأوامر إلى القوى، على الطريقة السحرية، بل إنه قد يعتمد إلى تهديدها. إن تمييز فريزر في هذه الحالة يفقد حجته، وكذلك تمييز دور كهانيم وماليفسكي ولكنها ذات فائدة محدودة شريطة أن نضع في الحسبان عدم مقدرتنا على التمييز الفاطح بين السحر والدين، واعتارهما وجهين يمكن التمييز بينهما للطقوس المستخدمة في المجتمعات البدئية.

6 - أنواع السحر

شكل عام، يمكن تعريف السحر على أنه محاولات تهدف إلى إخضاع القوى في العالم أو تطويعها لإرادة الإنسان، وذلك من خلال أقوال أو أفعال معينة أو كليهما معاً. وكما أشرنا أعلاه، فإن السحر لا يمكن فصله بشكل كامل عن الدين. وبإمكاننا رؤيته بشكل مستقل عندما يهدف الطقس إلى قسر الأمور على الحدوث وليس على طلب حدوثها.

لقد أكسب جيمس فريزر أحد أنواع السحر شهرة عندما أسماه بالسحر التعاطفي - Sympathetic Magic، واسمى أحد أنواعه بالسحر المحاكي - Imitative Magic، وهو قائم على افتراض بقول بأن الأشياء عندما تتشابه يكون لها نفس السلوك، وأن الشبيه يؤثر بالشبيه أو حتى يعمل على إحداثه. إن تقليد إنسان أو حيوان أو حتى غيمة راعدة يمكن أن يحدث تأثيراً مشابهاً في الكائن أو الشيء المقلد، فالفلاح يستطيع أن يستحث، أو حتى يجبر، سنابل الحبوب على النمو إذ مارس في حفله، ياد تبرعم السنابل، عملية القفز عالياً قدر ما يستطيع مصحوبة بكلمات الحث والتشجيع ومن الأمثلة الأخرى العديدة ما يقوم به البدائيون عندما يستعجلون نهاية الجفاف فهم يصعدون إلى هضبة عالية ويدحرجون من قممها الصخور وهم يقرعون الطول ويصرخون بـ... لجلب الأمطار.

ويقوم السحر الأسود على الأسس نفسها، عندما يصنع أحد ما دمية من الشمع تمثل عدوه ثم يطعمها بالدبابيس لكي يسبب الموت للعدو وفي بعض الأحوال يمكن الاكتفاء بتعداد اشورور والبلای المرجو أن تصرب الخصم، ثم يوحى الأمر بأن تتحول الكلمات إلى أفعال، أو الاكتفاء بالنداء والصلوات والتوفعات.

عثر جيمس فريزر على نوع آخر من السحر التعاطفي أسماه سحر العدوى - Contagious Magic فلاشبه التي تكون في حالة توحد ثم تنفصل، يبقى التعاطف قائماً بينها. فهالك تعاطف سحري مثلاً بين الشخص وشعره المقصوص أو أطافره مثل هذه الأشياء المفصلة عن صاحبها قد تستخدم في السحر الأسود كي تسبب الأذى لصاحبها.

مثل هذه الممارسات وغيرها يمكن جمعها تحت عناوين متنوعة، ولكن من المفيد لنا هنا أن نرها ضمن ثلاث طرق للسيطرة على قوى الأرواح.

أول هذه الطرق هو الفيتشيزم Fetishism. لقد أسئ استخدام هذا المصطلح بشكل كبير، ولكننا نستخدمه هنا للدلالة على حلول قوة فوق طيعانية في أشياء جامدة تتضمن الممارسات لفيتشية، من حملة ما تتضمن، استخدام وتبجيل أشياء معينة تسكنها لقوى النافعة دون حاجة لاستحضارها. مثل هذه الأشياء تدعى بالفيتش الطبيعي، ومثالها الحصى الموسومة بعلامات عربية، والأحجار النيزكية، والعظام، والعصي ذات الأشكال العربية، وإلى غير ذلك من الأشياء التي يبدو أنها تجلب الحظ وتبطل المكائد الشريرة للحصوم ولكن من حيث جانبها السحري الأكثر فعالية، فإن الفيتشية تعمل على استمالة القوى الحيرة لتسكن في عاصر متنوعة من الجماد. فقد تحفظ في قرون أيل أو في أوعية أخرى بهدف الاستعانة بها في مشاريع متنوعة.

ثم النظر إلى الفيتش الطبيعي أو الصمعي باعتباره مالک لسوع غامض من الشخصية، أو على الأقل إرادة فاعلة. وهذا ما يعسر الموقف السائد منه، خاصة في أفريقيا، حيث يحظى الفيتش بالتبجيل ويعامل كشخص. في البداية تتم معاملة الفيتش كموضوع للمادة، فترفع إليه الصلوات وتقرب له التقدّمات، في توقع

لتأثير إيجابية. فإن لم تتحقق النتائج المرجوة، يتغير موقف صاحبه منه ويبدأ بالتعلق والمداهنة، وبعدها يصدر إليه الأوامر ويلجأ للتويخ، وأخيراً للجلد أو لاية وسيلة تأديبية أخرى. فإن لم يحد كل ذلك تماماً، يكون صاحب القبش أمام أحد تفسيرين، إما أن الروح قد عادت الشيء، وفي هذه الحالة يصبح عديم الفائدة ولا بد من استبداله وإما أن الروح مازالت هناك ولكنها غدت عاجزة بتأثير فيتش آخر أكثر قوة، أو بتأثير قوة روحية هي الجود. وهنا لا بد من دساره الساحر شحن القبش بقوة أكبر، أو استبداله.

الطريقة الثانية: للسيطرة على قوى الأرواح هو الشامانية - Shamanism. هما يتم استحضار الأرواح لتحل في جسم إنسان أو يتم طردها منه بواسطة من هو مسكون بالأرواح، أي لشامان. لقد تم اختيار لشامان السيبيري ليمنح اسمه لهذا النوع من الممارسات السحرية، لأن دوره الاجتماعي يعتبر نموذجاً لكل الأطباء - السحرة، واختصاصي العقاقير، والمُعزّمين، والمشعوذين. إنه قادر على أن يضع نفسه في نوبة وجد استحوذ الأرواح، أي أنه يرتقي بنفسه إلى عالم الأرواح بدورعي والإرادة والقوة. عند ذلك يستطيع التحكم بأرواح معينة، أهمها تلك المسيطرة على المرض والموت، يُبى بها الناس أو يطردها عنهم في أحوال المرض.

الطريقة الثالثة. هي السحر الشعبي وهو لا يختلف بطبيعته عن الأنواع الأخرى لسحر، ولكنه عام ولا يقتصر على لسحرة أو الكهان. فهو عبارة عن سعي مشترك للجماعة الواحدة (سواء بمساعدة الشامانات أو بدونهم، لكن من خلال إحراءات محددة ومرسومة سلفاً) بقصد منع الأرواح من إلحاق الأذى بالفرد أو الجماعة، أو بقصد تسخيرها لمصالح فردية أو جماعية. ولدينا مجموعة من هذه الطقوس السحرية الشعبية تندرج تحت إطار السحر الكاره - Avers ve Magic الذي يهدف إلى التخلص من الأشياء لمفوضة ولعل أفضل ما يعبر عن هذه الطقوس هو الطقوس الذي تسعى الجماعة من خلاله إلى التخلص من الأثام والدنوب المتراكمة، وذلك بأن تحيها سحراً إلى كبح فداء أو أي حمل آخر، كأن يكون قارب يحرقه لتيار من أصناف السحر لشعبي أيضاً تلك الممارسات التي يمكن أن يطلق عليها اسم السحر المتمر -

Productive Magic وهي تسعى إلى تحقيق الرحاء الفردي أو الجمعي من خلال زيادة خصوبة الحقول والقطعان والساء من نماذج هذا السحر التي شاعت في الماضي الرقص في الحقول، أو تقديم القرابين في الأرض المرروعة وقب السذار وهنالك ممارسات أخرى ذات طابع سحري - دني مثل تقديم بواكير الثمار والماشية للآلهة، وعبادة الثيران والتيوس، وطقوس الرواح المقدس حيث تتم تمثيل زواج إلهة الخصب وإله الخصب من قبل بشر هم على الأغلب ملك المدينة واكمهنة العليا، وتقديم ضحايا إنسانية لإلهة الذرة والنبات لضمان نمو المحاصيل

7 - الصلوات

أنباء نادية الطقوس التي تهدف إلى ممارسة تأثيرات إيجابية على القوى الروحية، هالك استخدام تلقائي لحركات وإشارات ورقصات كما تستخدم الكلمات أيضاً، إذ لا شيء أكثر طبيعية من اقتران الحركات بالكلمات، وكما ألمحنا سابقاً، فإن الكلام في هذا السياق ينحرف لأن يكون إكراهياً، أي أنه يجبر الأرواح على الطواعية، كأن يجري النطق بتعويدة ما. لكن الجراء الأهم من الطقس قد يكون توسلاً على شكل صلاة. وهنا ندرأ ما تكون الصلاة فردية وتلقائية، أي بدون صبغة محددة، ومن جهة أخرى فإن الصلاة الجماعية تتألف عادة من فقرات تشبه فقرات الصلوات المسيحية التي يشار إليها عادة بكلمة Act، والتي تعني فصلاً من فصوص الأداء الليتورجي الطقسي، وتتضمن مواضيع متنوعة مثل العدة، والاعتراف بالذنب، والوعد بالتكفير، والشكر والامتنان، ثم الابتهالات والتوسلات. فبعد التسبيح وصلوات الشكر يكون من المأمول التوسل من أجل مزيد من النعم. لكن الأمل يصاحب الصلوات عموماً، ودون التأكد من تحقيق النتائج أما السحر والكهانة فأكثر يقينية من لنتائج

8 - الكهانة أو العرافة - Divination

يمكن القول بأن الكهانة تختصر طريق الصلاة لأنها تهدف إلى المعرفة الفورية لخوايا القوى الروحية ومزاجها، بينما لا تظهر نتائج الصلاة إلا من خلال أحداث لاحقة عليها. وهما تكمن قيمة الكهانة بالنسبة لمن يلجأ إليها.

هنالك علاقة واضحة بين الشامانيات والكهانة، أي بين إقامة الصلة بين القوى الروحية وبين التبصر فيما هو حفي ومخوء في الحاضر أو المستقبل مثل هذا التبصر يأتي من خلال طقوس عرافة محددة. إن الشامانات يستخدمون قوتهم لسحرية المكتسبة، أو أنهم يلجأون إلى تأسيس علاقة تنبؤية مع فوق الطبيعي. والموقف الثاني ذو طبيعة دينية بأسرجة الأولى. يمتلك الشامان القدرة على خلق صلات مع عالم لأرواح بما فيها أرواح الموتى. وهذا ما يؤهله إلى تحصيل معلومات يتعذر على غيره تحصيلها عن أشياء وأحداث على الأرض وفوقها وفي باطنها ويجري الاعتقاد غالباً بأنه يقيم علاقة صداقة أو مؤاخاة مع روح بعينه تنقل إليه ما يشاء معرفته.

في سياقات أخرى، عندما يكون الكهان، لا الشامانات، هم الشخصيات المركزية في الحياة الدينية، تتخذ العرافة مظهراً دينياً. فهي تعتمد على الوحي المقدس إما عن طريق الاتصال المباشر مع الإله، أو وسائط روحانية كملك الي آمن بها الإغريق القدماء، وذلك مثل بلوطات دودونا التي نهمس ناطقة بكلمات زيوس، أو عرافة ديمي التي تعمم بوحى أبوللو.

هنالك مظهر آخر من مظاهر الكهانة وهو قراءة البشائر والذعر، وذلك من خلال طيران الطيور، وصوت الرعد، والأحلام والرؤى، والكسوف، وعلامات السجوم، وظواهر أخرى مشابهة، وفي مناطق عديدة من العالم هنالك طرق لقراءة النجوم. وظواهر أخرى مشابهة وفي مناطق عديدة من العالم هنالك طرق لقراءة الشقوق في طين حاف، أو في أشكال الصخور، أو من خلال أنماط هبوب الرياح والأشكال التي تظهر على سطح الماء وجميعها تقع تحت زمرة ما نسميه «الضرب بالرمل». ومن الطرق الأخرى توقع الأحداث من خلال حركات وتشكلات النجوم والكواكب. أي التنجيم

9 - الاعتقاد بالمانا

المانا - Mana هي مصطلح من ثقافة ميلانيزيا (قسم من جزر المحيط الهادي) جرى تبنيه من قبل الإثنوبولوجيين المحدثين للدلالة على قوة سحرية فوق طبيعية، قائمة بذاتها، وتسري في مظاهر الكون والطبيعة، وذلك بمعزل عن أية

صلة لها بشخصيات معينة أو أرواح وهو معتقد واسع الانتشار رغم عدم عالميته هذا المصطلح الميلانيزي ليس الوحيد المتداول بين القبائل البدائية، إذ لدن ما يعادله لدى بعض قبائل الهنود الحمر وبعض قبائل شمان أفريقيا، وقبل الباتو في جنوب أفريقيا، ولدى العديد من السكان الأصليين في مناطق متعددة من العالم. ورغم اختلاف دور تلك القوة من منطقة إلى أخرى، إلا أن محصلة تسمياتها تشير إلى الإحساس بحضور قوة طاغية في الأشياء والأشخاص، وبشكل خاص أية قوة خفية يعتقد بأنها تعمل بذاتها. وهذه القوة تعمل بوضوح وحرية أكبر من خلال الأشخاص أو الكائنات الحية والمتحركة، ويعتقد بأنها قابلة للانتقال من الأشياء إلى الإنسان، ومن شخص إلى آخر، ومن البشر إلى الأشياء مرة أخرى وبالسبة للميلانيزيين من سكان جزر المحيط الهادي يبدو العالم بأكمله وكأنه متخلل بالطاقة. فمفهوم المانا والحالة هذه يدل على استحابة لما هو خارق في طبيعته مقارناً باليومي والعادي. وهذا الشيء الحارق في طبيعته يعلن عن نفسه بشكل حر وتلقائي، سواء تجلى في أحداث أم من خلال شخصيات إنسانية فعالة أو وحوش صارية.

والميلانيزي رغم أنه يخشى كل ما هو حفي وعامض، إلا أنه عملي وصلب بما فيه الكفاية كي يرغب بحضور تلك الفعالية المؤثرة (= المانا)، لمساعدته أو لتحل في رمحه أو في خضر حقله لذلك يستخدم كل التدابير الممكنة للتأكد من النتائج المطلوبة لتأثيرات المانا وفي الحقيقة فإن تراثه يزوده بوفرة من الإحراءات السحرية التي تؤدي الغرض.

10 - الأرواحية : Animism

هنالك نقل عام بين الأقوام البدائية المعاصرة للاعتقاد بحياة المادة أي أن كل الأشياء المدركة، ما سكن منها وما كان حياً متحركاً، لها أرواح وأن لكل إنسان روح تغادر جسده مؤقتاً أثناء الأحلام ونهايياً عند الموت. إن لفكرة الأرواح هذه معنى يختلف عن معنى المانا فالمان غير مشحونة رغم أن الروح نعلنها أو تكون وسيلتها إلى الفعل، بينما يتم تصور الأرواح بشكل تشخيصي

كامل على هيئة إنسانية. فللأرواح شكل وعقل وشعور وإرادة وأهداف، وهي كالبشر من حيث سلوكها الحميد عندما يكون مزاجها رائقاً، وسلوكها المشاكس العدواني في أحوال الانزعاج والغضب. وهي تحب الإطراء والإخلاص والولاء، وعالماً لا يمكن الوثوق بها إذا لم تغمر بالهدايا لذلك فإن وقوفها إلى جانب المرء واستمرار نعمها عليه يقتضيان ايقظة والحذر من جانبه.

هالك حقيقة جوهرية في المفهوم البدائي عن العالم، وهي أن الطبيعة مجملها مسكونة، ومتخللة، ومحتشدة بالمخلوقات الروحية، على حد قول مايلور - E B. Tylor

11 - تبجيل وعبادة الأرواح

لقد قيل بحق إن الإنسان قد عد كل ما استطاع التفكير به على الأرض أو في السماء أحياناً تم عبادة الشيء لذاته باعتباره حياً وفاعلاً ومشعباً بالمادة وأحياناً لا بعد الشيء لذاته وإنما للروح التي تحمل فيه وتلارمه. وأحياناً لكون الشيء رمزاً مرنياً وملموساً لحقيقة حافية تعبد من خلاله

إلى جانب العبادة، وأقل منها درجة، هالك الرهبة والتبجيل لشيء ما. وما يتطوران عنه من احترام واعتراف بحضور قوة أو خصصة قدسة، ولكن من الصعب أحياناً معرفة أين ينتهي التبجيل وبدأ العبادة.

يتشر تبجيل الأحجار على نطاق واسع، وهو يعود إلى أزمان ما قبل التاريخ يمكن للحجارة أن تكون من أي حجم، ابتداء من الحصى الصغيرة وصولاً إلى الصخور الصخمة. وقد تكون مفردة أو عسى شكل كومة أو سلسلة من الأحجار، ولكن غالباً ما تكون الحجارة المبحلة ذات أشكال وتكوينات متميزة، وأحياناً تدخل يد الإنسان ومهارته الفنية في تشكيلها كما هو الحال في الأدوات الصوتية والأسلحة، كما وتتمتع الأحجار ابيزكية بمكانة خاصة وتعتبر مصدراً للبركة.

لا يقتصر تقديس الأحجار التي نحدث يد الإنسان في تشكيلها على عصور ما قبل التاريخ، بل هو قائم اليوم في أفريقيا وأوقيانوسيا والهند واليابان وبين هنود أمريكا الشمالية، فلدي الجماعات البدائية في جزر الميبيين يجري الاعتقاد

بأن أسلحة زعيم اقبيلة مشحونة بطاقة حيوية تعمل من تلقاء ذاتها هذا النوع من السحيل كان سائداً في العالم الإغريقي - الروماني ، وما زالت أشكال منه معروفة في بعض المناطق الريفية في ألمانيا واسكندنيا

هذا ويطشر تقديس النباتات والأشجار أيضاً لدى الجماعات البدائية وفي الثقافات الأكثر تعقيداً ، وليس شجرة الميلاد وسارية أيار إلا بقية من طقوس قديمة مسمرة في المجموعات المطورة ويقال إنه في المقاطعات الباطنية الألمانية العسا ، لا يزال الحطايون إلى الآن يهيمسون لشجرة الكبيرة قبل قطعها طالبين منها الصفح إن تقديس الإنسان للأشجار والنباتات الأخرى هو موقف طبيعي ، فهي تمثل قوى النماء في الطبيعة ، لذا يحري الاعتقاد بأنها تساعد المحاصيل على النمو والقطعان على التكاثر والإنسان على التوالد وقد تتزوج المرأة شجرة ، بشكل رمزي ، إذا كانت عاقراً لتساعد على الإخصاب

يعتبر تحيل الحيوانات من العناصر الشائعة في الأدب البدائية . وهو ينشأ بشكل طبيعي عندما يعتمد لأفراد بأنهم سيحصلون على القوة والرؤية والبراعة إن هم استطاعوا مشاركة بعض الحيوانات قدراتها الهائلة كما ويتأتى تقديس الحيوانات من لشعور بالقرابة بين أعضاء المجموعة وبين حيوانات معينة من هذا لا تجد بعض الشعوب صعوبة في الاعتقاد بأن روح الإنسان التي فارقه بالموت قد تحل في حيوان أو بالعكس وتزخر الأساطير والحكايا الحرافة شخصيات مثل العذارى الضفادع ، والنساء الطيور ، ومصصبي الدماء الذين يظهرون بأشكال حماقش ، وكذلك الشر الممسوحين إلى سمور أو دئاب وما إليها والذين يقدمون عنصر الإثارة في كثير من حكايا التكاثر وإراقة الدماء.

من الحيوانات المبحلة يمكن ذكر السم في الملايو ، والذئب والسر والقدس في أميرك الشمالية ، والثور في مصر واليوبن ، ولبقره في الهند وأفريقيا واسكندنافيا ، والحاموس في جنوب الهند . وعلى نحو مشابه ، فقد حظي بالتبجيل كل من الإوز والحمام ، وكذلك الثعبان الذي عم تبجيله بمئات الأشكال والرموز سواء أكاد حيه متويه أو تنيئا مجحاً . إن اتصالات المائي والتراطات القصصية لحة هي التي شكلت أبرز دواعي الافتتن بها.

باستصاعتنا التخمين أنه في وقت متأخر من تاريخ الإنسان ظهر تبجيل عناصر الكون منظوراً إليها بشكل مجرد، كالأرض والهواء والبار والماء ورغم أن اسار هي الأقل تجريدية لأنها لا تمتلك ذلك الحضور الدائم المتصل، فقد تم تبجيلها منذ فجر التاريخ، وربما قبل ذلك خلال العصور الحجرية. ولا تزال فرقة البارسيين في الهند يحترمها. ولقد عُبدت السماء في وقت متأخر سيبياً، باعتبارها موئلاً للعبوم والرياح والشمس والعمر والنجوم المفعم بالحياة. وفيما يتعلق بالماء الذي من الصعب تصوره تجريبياً، فقد تم تبجيله بأشكاله المختلفة كابنبايع والأنهار والبحيرات، وكالبحر الذي كانت سيطرته على امخيلة من القوة بحيث أن عاداته كانت سمة لجميع الحضارات القديمة، واستمر حتى العصور الوسطى حيث كان دوق السدقة يتزوج البحر الأديرياتيكي رمزياً في كل سنة. كما عبد الناس الأرض، الأم الكونية التي تحمل المحبوب.

12 - آلهة السماء

عد هذه المرحلة من تعداد خصائص الدين البدائي، يأتي الوقت المناسب لطرح السؤال المثير للجدل وهو: هل عرف البدائيون فعلاً إلهاً أعلى أو كائناً أسمى؟ وإلى أي مدى كانت فكرة هذا الإله الأعلى شائعة في الأديان البدائية.

من الشائع بين العديد من الأقوام البدائية وجود إدراك لإله بعد موجود في السماء أو في مكان بعيد ما. وهذا الإله هو الذي صنع كل شيء - الأرض والبحر والسماء والكائنات الحية - والذي يراقب عن بعد كل ما يجري على الأرض. ورغم عدم موافقته أحياناً على كثير مما يراه، إلا أنه نادراً ما يتدخل. مثل هذا الاعتقاد يبدو أكثر وضوحاً وتحديداً بين أدنى لجماعات البدائية: أقزام أفريقيا، والسكان الأصليون لتييرا ديل فويغا Terra del Fuego أو «أرض النار» في أمريكا الجنوبية، والبرشمان (Bushmens) في أستراليا، عند أكثر هذه الجماعات تخلفاً يسود اعتقاد قديم مفاده أن الإله الأعلى كان يعيش على الأرض فيما مضى، يرشد الناس ويظم قوانينهم الاجتماعية والأخلاقية. بعد ذلك رحل إلى موطن السماء ومن هناك راح يهزم بأحوال الشر، وأحياناً يعاقبهم بقسوة على هفواتهم. الرق سلاحه، والرعد صوته، ولكنه خاف من الأنظار.

يدور الجدل بين الأثروبولوجيين حول ما إذا كان الإله الأعلى أكثر أهمية لدى هؤلاء من القوى الروحية الأكثر قرباً منهم على الأرض. ولكن الرأي السائد بينهم هو أن الدائنين لا يولون عناية، أو اهتماماً يومياً بالإله الأعلى، لأنه بعد، وغير مخلوق، وموجود منذ البداية. لكن الأرواح قريبة وأكثر فعالية فيما يتعلق بتحديد المصائر والأقدار على الأرض. إذا كان هنالك أية استثناءات لهذا التقسيم المقارن، فإننا نحددها لدى بعض البوشرمان الأستراليين الذين يوجهون صلواتهم إلى كائن أسمى من أجل العداوة وكذلك لدى السكان الأصليين لتيراديل فويغا الذين يعتقدون بأن ذلك الكائن الأسمى هو الذي يسبب الموت. ولكننا نجد لدى إحدى قبائل السكان الأصليين لتيراديل فويغا أن الحديث عن الكائن الأسمى يتم بالإشارة إليه بصيغة الغائب، وكأننا لا يوجد تعامل مباشر بينهم وبينه. وأكثر من ذلك فإنهم يهددونه أحياناً وهذا ما يجعلنا نستعد نظرتهم إليه كإله أسمى بالفعل. على أية حال، فإن هذه المسألة تبقى مفتوحة للنقاش.

من المحتمل أن تكون فكرة الخالق العظيم الذي لا يتدخل بتفاصيل الحياة اليومية قد برزت تلقائياً لدى محاولات الإجابة على أسئلة مثل: من أين جاءت طقوسنا؟ أو «من الذي ابتدأ كل شيء؟». ولأن الدائنين لم يكونوا مستعدين للتفكير بأن أيّاً من القوى المحيطة بهم والتي يدخلون معها في تعامل يومي، قادرة على أن تصنع كل ذلك، فإن فكرة الخالق لأعلى البعيد بطرح نفسها كتفسير توحيدى تحميني. ولكن بما أن ذلك الكائن الذي استدلو عليه حدساً وتخميناً ندرأ ما يدخل إطار حياتهم، فإنه يبقى في أغلب الأحوال أقرب ما يكون إلى البدئية الإلهية منه إلى الحقيقة الدينية الدائمة الحضور

13 - التابو - Taboo

يحمل مفهوم التابو معنى الحظر والتحريم. وبشكل أكثر دقة تحذير (لا تمس) وهو يصل الأشياء والأشخاص والأفعال. هنالك أشياء لا يمكن لمسها أو حملها، وأفعال لا يمكن إتيانها، وأشخاص يجب تجنبهم أو البقاء على مسافة منهم، وأماكن لا يمكن الدخول إليها. هذه المحرمات القائمة على مبدأ التابو موجودة في جميع الأديان وفي كل المجتمعات، رغم أنها تتجلى في شكلها الأمثل وفعاليتها الأكبر لدى البدائين.

بعض المحرمات يقوم على الخوف من المانا، وبعضها يعكس خوفاً من الدنس، أو بقيم سياحاً حول المعبود، أو يسعى للتغلب على فقدان القوة أو الصحة أو الحظ. وهذا بالطبع لا يستبعد كل مجالات التابو. هالك العديد من الأشياء، والأفعال، والكلمات المقدسة، والأماكن، موحودة على لائحة ما يجب تجنبه، وذلك مثل: الأسلحة الحادة، المعادن، الدم، الرأس والشعر (لأنهما يحتويان على الروح)، قصاصات الشعر والأظافر (لأنها تحتفظ بقدر وافر من المانا رغم انفصالها عن لجسم)، اللعاب، بعض الأطعمة، العقود والخواتم .. والقائمة طويلة.

يعتبر شخص الرئيس (تابو) في العديد من بقاع اعالم، وذلك لحديثه من الأذى، وبسبب المانا التي تسكنه أيضاً، فهو مشبع بالمانا إلى حد يمنع لمسه، أو لمس ثيابه، أو أوعية طعامه، أو حتى البساط أو لمساحة الأرضية التي يسير عليها والتي تعتبر خطيرة جداً ولا بد من خطوات فورية تتخذ لإبطال العواقب الوخيمة المترتبة على المتطفل. هالك تدابير وقائية قصوى تتخذ من أجل الدحول على الرئيس. وهالك أشخاص ماتوا خوفاً عندما علموا بأنهم أكلوا دون قصد من وجبة الرئيس، لأن أجسادهم لن تستطيع مقاومة جرعة من المادة المشعة بالمانا.

يدخل أشخاص آخرون ضمن نطاق التابو في ظل ظروف معينة فقط، فالمحاربون يعتبرون تابو في العديد من بقاع العالم قبل وبعد المعارك بقليل، لأنهم يكونون في حالة من الاحتياج، ولعدم تثبت أفكارهم أيضاً. وعلى النساء خصوصاً الابتعاد عنهم وحتى الاختفاء عن أنظارهم وفي بعض المجتمعات يحرم على النساء قطعاً لمس لمحارب قبل ساعات من بدء المعركة، لأن ممارسة الجنس تفرغ طاقته. كما ويعتبر المحارب تابو أيضاً بعد العودة من المعركة لأنه قد تدنس بالدماء المرافقة. وفي العادة لا يتم لمس من مارس قتل البشر حتى يقوم بتقديم كفارة أو يتطهر وفق طقوس معينة لإزالة عدوى الموت، وللتخلص من غضب أرواح القتلى وبشكل عام يلحق التابو كل من لهم اتصال مع الموت، ويبطال ذلك حتى الندابين المأجورين

بشكل عام هناك فئة بين البدائير تعبر الحياة دون أن تدخل في نطاق التابو في وقت من الأوقات فالمولودون حديثاً والأولاد الذين يمرون بطقوس العور عند سن البلوغ، والمرأة في فراش الولادة، والنساء المترملات حديثاً، والمشاركون في الاحتمالات الدينية، جميعهم يتحولون إلى تابو بشكل مؤقت إن أي شيء يمكن أن يكون تابو في وقت من الأوقات.

14 - طقوس التطهير

حرت الإشارة سابقاً أكثر من مرة إلى طقوس التطهير. ذلك أن وجود التابو يعني بالسببة للبدائي إمكانية تعرضه شخصياً لخطر ماثل دوماً وناجم عن انتهاك المحرم، ويشتع ذلك من انتقم القوى الغاضبة. وفوق ذلك فإن انتهاك لمحرم يسبب إحساساً بالذنب وبالذس يلحق من تجاوز حدود التابو، وهذا الذس يمكن أن يكون شديداً إلى درجة انتقال الخطر من الفرد إلى لجماعة بكاملها. لذلك فإن من يتجاوز حدود التابو يبقى مسوداً حتى يتطهر من دنسه أو يلاقي عقوبة لموت

لكن انتهاك التابو ليس المصدر الوحيد للذس. فالولادة، والسموت، وإرافة الدماء، ولدم داته، والاتصال بأشخاص واقعين في حيلة التابو، كلها مصادر للذس كما يمكن أن يكون هنالك طرف فوق طبعي، وذلك مثل حضور روح ملوثة نحتاج عائلة أو قرية، وهذا يستدعي طقوساً خاصة لطرد الروح البغيضة.

نمظهر طقوس التطهير بأشكال شتى منها الصيام، وحلاقة الشعر، وقص الأظافر، وإنزحف حلال سحب الدخان التي يتم إحداثها وفق طقس معقد، والمرور بين ألسنة اللهب، والقفز فوق النار، والغسل بالماء أو بالدم، وجرح بعض أجزاء الجسد لإحراج الشر مع الدم المتدفق. وإذا احتت روح دسة جماعة، أو دخلت شخصاً، يتم طردها باستدعاء روح أكثر قوة يكون بحصولها أثر تطهيري.

إلى جانب الساعث الرئيسي لطقوس التطهير وهو التخلص من الذس، هنالك نواعث أخرى تتعلق بالاستعداد لطقوس قادمة. فالكاهن يظهر نفسه قبل أداء طقس متوجع عليه، وذلك بالصباح، والامساع عن الجنس، والغسل، وما إلى ذلك بينما يخضع المشاركون في الطقس لشعثر مشابه وبكها أقل صرامة وربما دعت الحاجة إلى التطهر ثانية إذا لم يتم تطبيق الشعائر على الشكل الأمثل

القرايان هو وهب شيء حي أو جامد أو إلهاء من أجل نقله من ملكيه البشر إلى ملكية القوى الروحية أو الإلهية أبسط شكل له هو التقدّمات والهدايا من كل نوع على أمل إرضاء الأرواح ولكن القرايان يمكن أن يكون أكثر تطرفاً من ذلك عندما يطوي الطقس على التضحية بالحيوان أو الإنسان، ذلك أن الأرواح مثل البشر تحتاج إلى الحيوية والقوة الموجودة في الدم وفي الحيوانات الأخرى.

عندما نكتشف لبدايي أن القوى تتصرف بشكل غير عادي أو غير منضبط فإنه يعتمد إلى تقديم القرايين من أجل استرضائها أو استمالتها حيث لا يستطيع إخضاعها وهذا ما نسميه بالقرايان الاسترضائي وهو عندما يعتقد بأنه أغضب القوى الروحية بأفعاله، يعتمد إلى تقديم القرايين بقصد لتكفير أو العويض عن سوء أفعاله أو ربما يأمل بأن يفتح طريقاً تتدفق منه القوى الخارقة إليه، وهذا ما ندعوه بقرايان الأسرار. أحد أشكال هذا القرايان و مشاركة القوى الروحية بشيء ما، كأن يكون وجبة مقدسة. كل هذه الأنواع من القرايين يحمل دلالات دينية لكن السحر متضمن فيه فتقديم القرايين من شأنه منح الأرواح قوة وحيوية، ولكنه في الوقت نفسه يساعد على اكتساب قوة سحرية من شأنها السيطرة على الأرواح. أي إن كلا الطرفين يعتمدان على بعضهما بعضاً.

16 - الموقف من الموتى

يصعب على الإنسان التوفيق بين فكرة الانطفاء الكامل للشخصية عند الموت وبين تجربته اليومية. فمن كان رقيقاً مرحاً لأيام وسنوات يترك فراغاً كبيراً في حياتنا البصرية والسمعية عنه حية بعض الوقت، ومن القوة بحيث أن مجرد التفكير به يعيده إلينا بحضور حي. وفي الليل نحلم بأننا نراه ونتحدث إليه

مثل هذه الخبرات كانت حية لدى أسلافنا ما قبل التاريخيين مثلما هي لدينا. من هنا لس من المستغرب أن إنسان ما قبل التاريخ، وممثليه من البدائيين المعاصرين، يعتقدون بأن الميت يستمر في نوع آخر من الحياة بعد حادثه الموت. وأكثرهم يعتقدون بأن الميت يستمر في نوع آخر من الحياة بعد حادثه

الموت. وأكثر من ذلك فإنه يشعر بنفس الحاجات والرغبات كما في الحياة الأولى ولكن ما يعقب هذا الاعتقاد بحياة أخرى للميت هو إحساس بالقلق الحقيقي وعدم الراحة فللميت عادته في التحول والتسكع بطريقة تشير ارتباك الأحياء، لأنه لا يفهم بدوه القديم في الحياة اليومية.

مند وقت مكر، طور أسلافنا في عصور ما قبل التاريخ إجراءات تضمن السلامة من التدحّل المزعج للأموات. فقد كانوا يهيلون كومة من الحجارة على جسد الميت، أو يربطونه بحال متينة، أو حتى يدقون في صدره وتدأحياناً من أجل تثبيت الجسد كل هذه التدابير تتخذ لمنع الميت من القيام والمشي وينفس الوقت كانوا يضعون التقدّمات في مكان الدفن كي يبقى الميت مكتفياً وقاعاً العديد من هذه العادات مارل باقياً لدى البدائيين المعاصرين. فلاموات، في مناطق عديدة من العالم يحملون إلى مئاوهم الأخير وأقدامهم إلى الأمام إشارة إلى إبعادهم. وعالياً ما يقوم حاملو الجثمان باتاع خط متعرج في سيرهم لإرباك الميت ومنعه من التعرف على طريق العودة وقد يتم إخراج الميت من البيت بطرق غير اعتيادية، كأن يحمل من خلال نافذة أو فتحة في لجدار، على أن يتم إغلاقه بعد ذلك فوراً. في حوض الكونغو يجري نثر الشوك على القبر، وعلى طريق العودة إلى القرية، كي تحز الأشواك قدمي الميت وتمنع رجوعه. وقد تقام حواجر سحرية تصد الميت، مثل سياج حول القبر أو موانع كثيفة من الأغصان توحى بغابة عدراء، أو ترسم أخاديد عر الطريق تمثل نهراً يعذر اجتيازها

قد توحى هذه الإحراء بموقف عدائي من الموتى. ولكن مثل هذا التفسير ليس دقيقاً والأصح أن نقول إن الأموات لا يميلون إلى الابتعد عن أمكنة إقامتهم السابقة قبل أن يجدوا طريقاً إلى راحتهم النهائية في العالم الآخر إهم يشعرون بالضياغ ويطلبون المؤاررة من الأحياء. فإذا ما تم خذلانهم أصبحوا مزعجين أو حتى عدوايين. وبما أنه يصعب على الأحياء معرفة ما يشعر به الأموات من رضى أو من سرور، فإن اتحاد الاحتياطات واجب، وهذ ما تقوم به على أفضل وجه تلك الإجراءات لكن الأموات غالباً ما يكونون ودودين، وخاصة الأسلاف المحلين ففي الحضارة الصينية القديمة يسود الاعتقاد بأن

أرواح الأسلاف توافة إلى تقديم المساعدة للأحفاد الأحياء إذا هم قدموا لها الاحترام اللائق.

سعيًا وراء تقديم الخدمات للأسموات الباقين على مقربة من الأحياء، ومساعدة من هم على وشك المغادرة إلى العالم الآخر، نشأت عادة واسعة الانتشار، هي تقديم القرابين عند القفر قوامها طعام وشراب يفي باحتياجات الميت كما لو أنه حي. تبدأ عمية تهذئة أو مساعدة الموتى قبل وقت الدفن، ثم تتضح شكل خاص عند لدفن، حيث يوضع مع الميت في مثواه أسلحة وملابس وأثاث وأشياء نفيسة من كل نوع (بم فيها نسح مصغرة من أفران وأرغفة خشبية ومفاعد وخدم، كما هو الحال عند قدماء المصريين). وفي أزمته ماضية كن الخدم والزوجات يرسلون مع الميت، حيث يتم ذبحهم عند لقر أو حرقهم أو دفنهم أحياء. وهناك ذكريات حية عن إرسال مئات الرجال والنساء مع الملك الأفريقي المتوفى.

17 - الطوطمية

نختم معالجتنا للخصائص العامة لأديان البدائين بإشارة مختصرة إلى مجموعة من الممارسات التي تقع تحت عنوان عريض هو الطوطمية ورغم صعوبة وضع تعريف عام لكل أشكال لطوطمية، إلا أنها تشترك في الإقرار بوجود علاقة حميمة بين مجموعات بشرية معينة وأصناف أو فصائل من الحيوان أو النبات أو الجماد إن الإقرار بمثل هذه العلاقة يؤدي إلى نوع من التقسيم الاجتماعي إلى طوائف، وإلى خلق طقوس خاصة بكل طائفة أو مجموعة، من شأنها ربط المجموعة إلى نظيرها الطوطمي. وهذه الطقوس تختلف إلى درجة تجعلها عصية على التعميم إن طقوس سكان أستراليا الأصليين جذيرة بالتوقف عندها لكونها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقاء القبيلة. فلقد حل الأستراليون مشكلة عدم توفر غذاء كاف للقبيلة من خلال الطوطمية ذلك أن كل صنف من الحيوان أو النبات أو الجماد يملك دوراً في الإمداد الغذائي قد غدا طوطماً لإحدى عشائر القبيلة. ولعل المقطع التالي الذي سجله لنا أحد الأنثروبولوجيين يشرح هذه

المسألة: «إن مؤونتنا الغذائية تعتمد على الحيوانات والنباتات والمواد التي تدخل في تصيغ الغذاء. فلتزايد الحيوانات والنبات إلى درجة الوفرة ولتعمل كل عشيرة بها طوطماً من اسباب أو الحيوان، ولتحرص على وفرة وتزايد الصنف المقدس عندها، وذلك من خلال السحر والصلوات وتقديم العدية والبرعية إن من لا ينمون إلى العشيرة يمكن أن يأكلوا من الطواطم بحرية، إلا المجموعة الطوطمية التي تعتبره محرماً وتأكل منه بتفتير شديد، حتى عندما تسمح مناسبة الوجبة المقدسه الدورية بذلك»

من الأشياء التي اتحدت طوطماً المطر (لكونه ضرورياً لحياة الحيوان والنبات ولندرتة في أواسط أستراليا)، ومواد مثل المغرة لحمراء (لضرورتها لتزيين المشاركين بطقوس الخصب، ولأشياء أخرى) لقد تم التوصل، بلا شك إلى المنطق الخاص بتلك الممارسات عن طريق الاكتشاف التدريجي وليس عن طريق التفكير، وقد أضاف الأستراليون تدابير اجتماعية تقتضي بالزواج من خارج لمجموعة الطوطمية

هناك أشكال أخرى من الطوطمية تم التعرف عليها في الأمريكيتين، وأفريقيا، وشكل ضعيف في الهند، وفي البحار الجوية، في هذه المناطق تتنوع الملامح المميزة للطوطمية، وإلى حد كبير أحياناً ففي أميركا لشمالية تعتمد القبائل الهندية إلى تقسيم نفسها إلى مجموعات تميز كل واحد نفسها عن الأخرى بأن تطلق على نفسها اسماً لحيوان أو شيء من عناصر الطبيعة. وفي عاب الأحيان فإن العلاقة بين المجموعة وطوطمها توضحها أسطورة ترحع بالعشيرة وطوطمها إلى سلف مشترك وأحياناً تأخذ العلاقة بين أفراد العشيرة وطوطمهم شكل صلة صورية. في حالات أخرى تهدف الطقوس الطوطمية إلى تهدئة حواطر العشيرة الطوطمية⁽¹⁾.

الفصل الثالث

إجَاهات في الأديان البدائية (1)

الطوطمية

Emile Durkheim

ترجمة: نادر ديب

الطوطمية كدين بدائي أولي

لم تظهر كلمة طوطم في الأدبيات الإثنوغرافية إلا في أواخر القرن الثامن عشر، حيث وردت لأول مرة في كتاب نُشر في لندن عام 1791 لصاحبه ح لونغ اندي يترجم عن الهندية⁽¹⁾. وعلى مدى ما يقارب نصف لقرن، ظلَّ الاعتقاد سائداً بأنَّ الطوطمية أمرٌ أميركي على وجه الحصر⁽²⁾، فلم يُشر إلى خلاف ذلك إلا في عام 1841، في مقطع لا يزال محتفظاً بشهرته إلى اليوم⁽³⁾، أشار فيه غري إلى وحود ممارسات مشابهة في أستراليا. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أدرك الباحثون أنهم إراء منظومة تتسم بشيء من العمومية.

(1) Voyages and Travels of an Interpreter

(2) كاتب هذه الفكرة شديدة الشروع لدرجة أنَّ م ريفيس نفسه ظلَّ يعتبر أميركا المكان

(Religions des Peuples non civilisés, I, P 242 انظر)

(3) Journals of Two Expeditions in North - West and Western Australia, II, P 228.

يد أن هؤلاء الساحين لم يروا في ذلك سوى مؤسسة قديمة في جوهرها،
تثير فصول الإثنوغرافي دون أن تحظى بأكبر أهمية لدى المؤرخ. وكان ماكلينان
أول من تنصح لربط الطوطمية بتاريخ البشرية العام ففي سلسلة من المقالات
نشرها في Fortnightly Review⁽¹⁾، وطّد ماكلينان عزمه على تبيان أن الطوطمية
ليست مجرد ديانة بين الديانات، بل ديانة تُستقً منها عقائد وممارسات كثيرة
سحدها في منظومات دينية أشدّ تطوراً ولقد بلغ الأمر بماكلينان أنه جعل من
الطوطمية منبعاً لجميع الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات بين الشعوب
القديمة ولا شك أن مثل هذا التوسع في الطوطمية قد كان جائزاً حداً، ذلك أن
الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات تتوقف على أسباب متعددة كثيرة،
فلا يمكن اختزالها إلى سبب واحد دون الوقوع في خطأ التبسيط المفرط. غير أن
هذا الخطأ، وبسبب من إغراطه على وجه التحديد، كانت له فائدة واحدة على
الأقل، وهي الإلحاح على الأهمية التاريخية التي تحظى بها الطوطمية.

لقد أدرك دارسو الطوطمية الأميركيين منذ أمد بعيد أن هذا الشكل الديني
مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتنظيم اجتماعي محدد، وأن أساسه هو انقسام الجماعة
الاجتماعية عشائر⁽²⁾ وفي عام 1877، تصدى لويس هـ مورغان، في كتابه
«المجتمع القديم»⁽³⁾، لدراسة الطوطمية وتحديد خصائصها المميزة، وكذلك
للإشارة إلى شيوخها بين القبائل الهندية في شمال أميركا ووسطها. وفي الوقت
داته تقريباً، أثبت كل من فيرون وهويت⁽⁴⁾، بإيحاء مباشر من مورغان، وجود
النظام الاجتماعي ذاته في أستراليا، فضلاً عن علاقات هذا النظام بالطوطمية

(1) The Worship of Animals and Plants Totems and Tötemism (1869 - 1870)

(2) لقد عثر غاليتين عن هذه الفكرة بوضوح في دراسته المعبوة

Synopsis of the Indian Tribes (Archaeologia Americana, II, PP 109 FF).

وكذلك في ملاحظة لمورغان في Cambrian Journal, 1860, P. 149

(3) لقد مهد لهذا الكتاب وسقه في الظهور كتابان آخران للمؤلف ذاته، هما.

The League Of the Iroquois (1851), and Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family (1871).

(4) Kamilaroi and Karna., 1880

ويَهْدِي من هذه الأفكار، صار من الممكن القيام بعمليات الرصد والملاحظة بطريقة أفضل ولقد لعبت الأبحاث التي أحرارها المكتب الأميركي للإثنولوجيا دوراً هاماً في تقدم هذه الدراسات⁽¹⁾. وفي عام 1887، عدت الوثائق من الكفية في عددها وأهميتها إلى الحد الذي دفع فريزر لأد يعتبر أن الأوان قد أن لجمعها وتقديمها في صورة منهجية منظمة. وهذا ما يشكل موضوع كتابه الصغير «الطوطمية»⁽²⁾، حيث يدرس هذه المنظومة بوصفها ديانة ومؤسسة قانونية في آنٍ معاً. إلا أن دراسة فريزر هذه كانت دراسة وصفية محضة؛ لم يُبدل فيها أي جهد لتفسير الطوطمية⁽³⁾ أو لهم تصوراتها الأساسية.

وكان روبرت سميث أول من بولى عملية الإحكام والإرصاد هذه. فقد أدرك سميث أفضل من جميع سابقه مقدار الغنى الكامن في هذه الديانة العجبة وامتشوشة التي تشكل بذرة لتطورات مستقبلية. وإذا ما كان قد سبق لماكليان أن ربط الطوطمية بالديانات الكرى التي عرفت العصور القديمة، فإن ذلك لم يكن إلا لاعتقاده أنه قد وجد عبادة الحيوان والنبات في لحاليتين. أما الآن فقد عد احتزال الطوطمية إلى ضرب من عبادة الحيوان أو النبات ديبلاً على عدم رؤيتنا سوى وجهها السطحي، بل على عدم فهمها طبيعتها الحقيقية

(1) في المحدثات الأولى من:

Annual Report of the Bureau of American Ethnology

ثم در سه بريس Wyandot Government (P. 59.1)، وكذلك دراسة كوشنغ (P. g.1)

Zuni Fetiches، ودراسة سميث Myths of the Iroquois (مصدر سابق، P. 77)،

والعمل الهام لدورسي، Omaha Sociology (P. 211, III)، وجميعها مساهمات في

دراسة الطوطمية

(2) طهر هذا الكتاب لأول مرة بصورة مختصرة في الموسوعة البريطانية (9th ed).

(3) حاول نيلور في كتابه الثقافة السائية أن يقدم تفسيراً للطوطمية سوف يعود إليه بعد قليل

لكما بن مرصه ها، ذلك أن نيلور، جعله الطوطمية مجرد حالة معينة من حالات

عادة الأسلاف، أساء إساءة ثمة فهم أهميتها أم في هذا الفصل فن سذكر سوى تلك

الطريات التي أسهمت في تقدم دراسة الطوطمية

وبمضيّ سميث أبعد من المعنى الحرفي للعقائد الطوطمية، فقد اكتشف المبادئ الأساسية التي تعتمد عليها. وقد أشر، في كتابه عن «القراية والزواج في الجزيرة العربية القديمة»⁽¹⁾، إلى أن الطوطمية تفرّض تشابهاً في الطبيعة بين البشر وصوف الحيوان (أو النبات)، سواء كان هذا التشابه طبيعياً أن مكتسباً كما جعل، في كتابه «ديانة الساميين»⁽²⁾، من هذه الفكرة ذاتها أصلاً أولاً لكامل منظومة التضحية أو اقتران فالشرية تدين لطوطمية بمبدأ المأدبة الجماعية ومع أن من الممكن الآن أن بيّن ما في نظرية سميث من أحادية الجانب، إلا أنها تشتمل بالرغم من ذلك على نظرية بارعة مارست أخصب التأثير على علم الأديان فكتاب فريزر «الغصن الذهبي»⁽³⁾ ألهمته هذه الأفكار ذاتها، ذلك أن الطوطمية، التي ربط ماكليتان بينها وبين ديانات العالم القديم، وربط سميث بينها وبين ديانات الشعوب السامية، ترتبط لدى فريزر بالفولكلور الأوروبي ويهدا تتحد مدرستا ماكليتان ومورغان بمدرسة مانهارت⁽⁴⁾

في هذه الأثناء، واصل التقيد الأميركي تطوره بنوع من الاستقلال الذي كان قد حافظ عليه حتى وقت قريب جداً. ولقد تمثل الموضوع الخاص لدى الباحثين الدين عموماً بالطوطمية بثلاث مجموعات من المجتمعات. فهناك، أولاً، قبائل معينة في الشمال العربي، مثل التلنكيت، والهايدا، والكواكيوتل، والساليش والتسيمشيان، وهناك من ثم أمة السو لعظيمة، وأخيراً هنود البويبلو في الجزء الجنوبي العربي من الولايات المتحدة. ولقد قام بدراسة المجموعة لأولى كل من دال، وكراوس، ويوس، وسواتن، وهيل توت، في حين قام دورسي بدراسة المجموعة الثانية، أما المجموعة الأخيرة فقام بدراستها كل من مندرليف، والسيدة ستيفنز، وكوشنغ⁽⁵⁾.

(1) شيرمي كيمر، 1885

(2) اطبعة الأولى 1889. وهي عبارة عن منهاج دراسي في جامعة أبردين عام 1888 انظر اسفاقة بعنوان Sacrifice في الموسوعة البريطانية (9th Edition)

(3) لندن، 1890. ولقد ظهرت طعة ثانية في ثلاث مجلدات عام 1900 وطبعة ثالثة في خمسة مجلدات هي قيد النشر.

(4) يجب أن نذكر بهذا الصدد العمل اللاه الذي قدّمه سيدني هركلاند بعنوان The Legend of Perseus, 3vols, 1894-1896.

(5) يقصرها على أسماء المؤلفين، أما أمالهم صوف يُشار إليهم أدناه حين الانفاغ بها

غير أنه علي الرغم من وفرة الوقائع التي جمعتها هذه الدراسات من جميع أجزاء البلاد، فإن الوثائق التي بين أيدينا لا تزال منشطية متفرقة. وعلى الرغم من اشتغال الديانات الأميركية على كثير من آثار الطوطمية، إلا أنها كانت قد تخطت مرحلة الطوطمية الفعلية ومن جهة أخرى، فإن عمليات الرصد في أستراليا لم تُعدْ بأكثر من عقائد مبشرة وطقوس معزولة، وشعائر تعبدية وتحريم متعقبة بالطوطمية. والحال أن الوقائع المسمدة من هذه المصادر هي ما حاول فريزر من خلاله أن يرسم لوحة للطوطمية في تمامها وبصرف النظر عما في إعادة البناء التي يُضطلع بها في مثل هذه الظروف من جدارة لا مجال لنكرانها، إلا أنها تظل ناقصة واهتراسية، مما يعني أننا لم نكن إزاء رصد لذيابة طوطمية في حضورها لكامل

ولم يُستدْ هذا النقص الخطير إلا في السنوات الأخيرة. فقد قام راصدان مشهود لهما، هم بالدوين سنسر وف ح غيلين⁽¹⁾، باكتشاف مفده أن عدداً كبيراً من القبائل داخل القارة الأسترالية تجد أساسها ووحدها في العقائد الطوطمية. وبذا فقد أحييت نتائج الرصد التي نُشرت في عمليين دراسة الصوطمية من جديد.

(1) إذا كان سنسر وغيلين أول من در هذه القائل بطريقة علمية وشاملة، فإنهما لم يكونا أول من تكلم عنها. فلقد سبق لهويت أن وصف التنظيم الاجتماعي لدى الوارامويعو (الوارامويعو لدى سنسر وغيلين) عام 1888 في

Further Notes on the Australian Classes in the Journal of the Anthropological Institute, PP 44f (سوف يشار إليها من الآن فصاعداً بـ J A I) وكان شولر قد قام بدراسة مقصبة للأرونث عنوانها The Aborigines of the Upper and Middle River, وذلك في Transactions of the Royal Society of South Australia, vol. XIV, Fasc.2.

كتب فم مانيوس بدراسة لتنظيم النشيمالي (النشيمالي لدى سنسر وغيلين) وتنظيم الومبا، إلخ Wombya Organization of the Australian Aborigines, وذلك في American Anthropologist السلسلة الجديدة، P 494, vol II,

وكذلك Divisions of some West Australian Tribes, P 185

وأيضاً Proceedings Amer Philos. Soc, XXXVII, PP. 151 - 52,

Journal Roy Soc Of N s. Wales, XXXII, P. 71 XXXIII, P 111.

وكتب النتائج الأولى استثنائية عن دراسة الأرونث قد نُشرت أيضاً في Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia Pt.IV (1896) والجزء الأول من هذا التقرير هو لسيرليج، أما الثاني فهو لغيبين، والعمل ككل نوحهي من بالدوين سنسر.

وأول هذين العاملين هو «القبائل الأهلية في وسط أستراليا»⁽¹⁾، الذي يُعنى بأهم القبائل المذكورة، مثل الأرونتا، واللورينشا، فضلاً عن اليورابنا، إلى الأبعد قليلاً باتجاه الجنوب، على شواطئ بحيرة إير. أما العمل الثاني فهو «القبائل الشمالية في وسط أستراليا»⁽²⁾، ويُعنى بالمجتمعات شمال اليورابنا، والتي تحتل المنطقة بين سلسلة جبال ماكدونيل وخليج كارينثير. ومن بين القبائل الأساسية في هذه المنطقة يمكن أن نذكر الأمانيرا، والكابيتش، والوارامنغا، والورعايا، والتينغيلي، والينينغا، والوالباري، والغنانجي وأخيراً على شواطئ الخليج ذاتها، المارا والأنولا⁽³⁾.

وبصورة أقرب عهداً، شرع المبشر الألماني، كارل ستريلو، الذي قضى سنوات طويلة بين ظهراني هذه المجتمعات الموحودة في وسط أستراليا⁽⁴⁾، بشر نتائج رصده لاثنتين من هذه القبائل، هما الأرابندا واللورينشا (الأرونتا واللورينشا عند سينسر وعيدين)⁽⁵⁾ ونظراً لتضلع ستريلو من اللغة التي ينطق بها هنا

(1) لندن، 1899 وسوف يُشار إليه من هنا فصاعداً بـ Native Tribes or Nat. Tr.

(2) لندن، 1904 وسوف يُشار إليه بعد الآن بـ Northern Tribes or Nor. Tr.

(3) نكتب لأرونتا، الأنولا، والتينغيلي، إلخ، دون إضافة ما يميز حالة الجمع حيث لا يبدو من المنطقي إضافة ذلك إلى هذه الكلمات غير الأوروبية. نظراً لكونه إشارة قواعد لا معنى لها إلا في لغات أما استثناءات هذه القاعدة سوف تحصر عندما يكون اسم القبيبة قد تأورب (مثل Hurons على سبيل المثال)

(4) كان ستريلو في أستراليا منذ عام 1892، وكان قد عاش في البداية بين الدايري، ومن بعدهم ذهب إلى الأرونتا

(5) Die Aranda - und Luritja - Stämme in Zentral Australia

كان قد نُشر من هذا العمل أربع كراسات إلى الآن ولقد ظهرت الأخيرة منها لحظة الانتهاء من الكتاب بطبعته الحالية، ولذا لن نتمكن من الانتفاع بها ونعني الكراسان الأولى والثانية بالأساطير والسير لبعولية الخارقة، بينما تعنى الثالثة بالعبادة ومن المصنف تماماً أن نصف إلى اسم ستريلو اسم فون لوبهردي، الذي يرتبط اسمه بقوة نشر هذا العمل فهو لم يكتب بتحرير مخطوطة ستريلو وإنما فادت أسئلته الحسنة ستريلو إلى مزيد من الدقة في أكثر من نقطة. ومن المفيد أيضاً أن نرجع إلى مقالة أعطاف فون لوبهردي إلى Glonus، حيث نجد مقتطفات كثيرة من مراسلات مع ستريلو.

Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Luritja in Zentral Australia, Globus, XCI, P. 285

واظر كذلك مقالة حول نفس الموضوع كتبها ن. و. توماس في Folk - lore, XVI, PP 428ff.

الشعبان⁽¹⁾، فقد تمكن من أن يقدم لنا عدداً صحيحاً من الأساطير الطوطمية والأماشيدي الدينية، قدمه لنا، في حزنه لأعظم، بنصها الأصلي وعلى الرغم من بعض الاختلاف في التفاصيل بين ملاحظات ستريلو وملاحظات سبنسر وعيلين، إلا أن هذه الاختلافات التي بولغ كثيراً في أهميتها⁽²⁾ يمكن تفسيرها بسهولة ويسر، كما يمكن أن نرى أن ملاحظات ستريلو، وعلى الرغم من إكمالها، أو تدقيقها، أو تصويبها ملاحظات سبنسر وعيلين، إلا أنها تثبتها وتؤكد ما في كل ما هو أساسي.

أفصحت هذه المكتشفات إلى ضوء أدبيات غزيرة سوف تُتاح لنا الفرصة للعودة إليها. ولقد مارست أعمال سبنسر وعيلين بشكل خاص تأثيراً كبيراً، ليس لأنها الأقدم وحسب، وإنما أيضاً بسبب اشكل المهجي المنظم الذي قدمت فيه ما لديها من الوقائع، ولذا كان طبعاً أن تمثل اتجاهات تقتدي به الدراسات اللاحقة⁽³⁾، كذلك أن نستثير التأمل. وهكذا فقد حرى التعليق على نتائجها، ومنافستها، وتأويلها بجميع الطرائق الممكنة. وفي هذا الوقت بالذات، فإن دراسات هويت المتفرقة والمبعثرة في عدد من المشورات المختلفة⁽⁴⁾، شكلت بالنسبة للقبائل الجوية ما شكلته أعمال سبنسر وعيلين بالنسبة للقبائل الوسطى ففي كتابه «القبائل الأهلية في جنوبي شرق أستراليا»⁽⁵⁾، يقدم هويت فكره عن التنظيم الاجتماعي للشعوب التي تحتل أستراليا الجنوبية، ونيوساوث ويلز،

(1) لم يكن سبنسر وعيلين يجهلان هذه اللغة، لكنهما لم يكونا متصلعين بها مثل ستريلو

(2) حاصلة من قبل كلاتش في مقاله - Schlussbericht über meine Reise nach Australien, Zetschrift F Ethnologia, 1907, PP 635 ff.

وهي مشورة في: Zetschrift F Ethnologia, 1907, PP 635 ff.

(3) كتاب ك لايلو برك، The Euahlayi Tribe، وكتاب إيلمان، Eingeborenen der Die

Reprezentat ve Tribes of Kolonie Südastralien، وكتاب جون مايبوس،

Queens and، وثمة مقالات نشرها مايبوس مؤجراً بين جميعاً أثر سبنسر وعيلين

(4) نحد في تصديره لكتاب Nat. Tr قائمة بهذه المشورات، وذلك في الصفحتين 8 و9.

(5) لندن، 1904 من الآن فصاعداً سوف نشير إلى هذا العمل بالاختصار Nat. Tr ولكن مع

ذكرنا دائماً اسم هويت، يعيه اسمير عن العمل الأول لسبنسر وعيلين والذي اختصرناه

على الحدوداته

وجزءاً كبيراً من كوينز لاند. ولقد أوحى التقدم المُحرَز على هذا النحو لفريرز بفكرة أن يكمل كتابه «الطوطمية»⁽¹⁾ بنوع من الموجز أو الملخص حيث يجمع معاً جميع الوثائق الهامة التي عت بالديانة الطوطمية أو تنظيم العائلة أو الزواج مما كان يُعتقد، صواباً أم خطأ، أنه يرتبط بهذه لديانة. ولم يكن هدف هذا الكتاب أن يقدم لنا نظرة عامة ومنهجية عن الطوطمية، بل أن يضع المادة الضرورية لبناء مثل هذه النظرة في متناول الباحثين⁽²⁾. ولذ قد تم ترتيب الوقائع ترتيباً جغرافياً وإثنوغرافياً صارماً، حيث دُرِسَتْ كل قارة على حدة، ودرست، ضمن القارة، كل قبيلة أو جماعة إثنية على حدة. وعلى الرغم من اتساع مثل هذه الدراسة، إذ تم استعراض شعرب متنوعة أشد التنوع بحيث يصعب أن تكون قد حصعت لمعالجة متكافئة ومتساوية، إلا أن الرجوع إلى كتاب الجيب هذا يظل مفيداً، كم يمكن دعمه وإسناده بكثير من الأبحاث المبسرة

- 2 -

من الواضح من خلال هذه الخلاصة التاريخية أن أستراليا هي الحقل الميداني المفضل لدراسة الطوطمية، ولذا فإننا سنجعلها المنطقة الأساسية التي تطولها ملاحظتنا

نقد سمي فريرز في كتابه «الطوطمية» لأن يجمع كل ما يمكن إيجاده من آثار الطوطمية في التاريخ والأنوعراف. ولذا فقد اضطر لأن يضمّن دراسته مجتمعات تختلف طبيعة ثقافتها ودرجتها اختلافاً واسعاً مصر القديمة⁽³⁾، والحزيرة العربية

(1) Totemism and Exogamy 4 vols, London, 1910.

يبدأ هذا الكتاب بإعادة طبع ككتاب Totemism دور أية تعديلات جوهرية

(2) صحيح أنه هالك في النهاية وفي البداية بعض الضربات العامة في الطوطمية، مما سيعرض له وناقشه فيما يلي، غير أن هذه النظريات معتمدة نسبياً على جمع الوقائع المرافق بها، ذلك أنها كانت قد نُشرت في مقالاتٍ مختلفة في المجلات قبل ظهور الكتاب معترة طويلة ولقد أعيد إصدار هذه المقالات في المجلد الأول (الصفحات 89 - 172)

(3) Totemism, P 12

واليونان⁽¹⁾، والسلاف الجنوبيون⁽²⁾، جنباً إلى جنب مع القائل الأسترالية والأميركية. والحال أن طريقة العمل هذه لا تدهشنا أبداً إذ نردها لدى واحد من مريدي المدرسة الأنثروبولوجية. ذلك أن هذه المدرسة لا تسعى إلى وضع الديانات في بيئاتها الاجتماعية التي هي جزء منها⁽³⁾، ولا إلى أن تفرقها بحسب اختلاف هذه البيئات المرتبطة بها. وغرضها هو بالأحرى، وكما يشير الاسم الذي اتخذته لنفسها، أن تمضي أبعد من صروب الاختلاف القومي والتاريخي إلى الأسس الكونية والإسائية للحياة الدينية. وهي تفترض أن للإنسان طبيعة دينية أصلاً، وذلك بسبب من تكوينه الخاص، وبصورة مستقلة عن الشروط الاجتماعية برمتها، وتقرح أن تدرس هذا الأمر⁽⁴⁾. فالنسبة للباحثين من هذا الصنف، يمكن للدراسة أن تتوجه إلى أي شعب من الشعوب وإذا ما كانوا يفضلون الشعوب البدئية، نظراً لأن الطبيعة الحומרية الأنفة غالباً ما تكون هناك باقية على حالها دون تعديل، إلا أن وجود هذه الطبيعة على نحو متساو بين معظم الشعوب المتحضرة يجعل من الطبيعي أن تُعتبر هي أيضاً بمثابة شهادة على هذا الأمر. وما يترتب على ذلك هو أن جميع تلك الشعوب التي يرى أنها لم تتعد كثيراً عن الأصول، وجميع تلك الشعوب التي تُخلط معاً ضمن صنف الهمج البعيد عن الدقة، توضع على مستوى واحد وتُدرس دون تفرق بينها. ولأن لوقائع لا أهمية لها، من وجهة النظر هذه، إلا بالتناسب مع عموميتها،

(1) المصدر السابق، ص 15

(2) المصدر السابق، ص 32

(3) من الضروري أن نلاحظ، بهذا الصدد، أن العمل الصادر حديثاً بعنوان Totenism and Exogamy يتم على تقدم دم سواء في فكر فريزر أم في منهجه. ففي كل مرة يصف فيها المؤسسات الدينية أو المزلية لقبلة من القبائل، مجده غارماً على تعديد الشروط المعنوية والاجتماعية التي تعيش فيها هذه القبيلة. ومهما تكن هذه لتحليلات مختصرة ومقننة، إلا أنها تحمل شهادة على قطعة من المناهج القديمة لدى المدرسة الأنثروبولوجية

(4) لا شك أننا نعتبر أيضاً أن الموضوع الأساسي لعدم الأديان يمش في اكتشاف المكونات الحقيقية لطبيعة الإنسان الدسة. وبما أننا لا نعد هذه الطبيعة حراً من تكوينه المؤسسي، بل نتاجاً لأسباب اجتماعية، فإننا نعتبر أن من المستحيل اكتشافها إذا ما صرنا صفاً عن يته الاجتماعية

فقد رأى هؤلاء الباحثون أنهم مضطرون لجمع أكبر قدر ممكن من هذه الوقائع، نظراً لأن دائره المقارنات لا يمكن أن تكون بالغة الكبر والاتساع.

والحال أن طريقتنا ليست هذه الطريقة، وذلك لأسباب متعددة ففي المقام الأول، تتنوع الوقائع الاجتماعية، مانسة للسوسيولوجي كما بالنسبة للمؤرخ، بتنوع المنظومات الاجتماعية التي تشكل تلك الوقائع جزءاً منها، فلا يمكن أن نُفهم حين نُفصل عنها. وهذا هو السبب في عدم إمكانية المقارنة على نحو مفيد بين واقعيتين مستمدتين من مجتمعين مختلفين لمجرد ما يبدو من تشابه بين هاتين الواقعتين، فمن الضروري أن يكون هذان المجتمعان متشابهين واحدهما مع الآخر، أي أن يكونا مجرد تنوعين ينتميان إلى اصنف ذاته. فالمنهج المقارن يكون مستحيلاً إذا لم تكن الأنماط الاجتماعية حاصرة وموحدة، ولا يمكن تطبيقه ذلك التطبيق المفيد إلا ضمن نمط واحد وبها لها من أخطاء تلك التي ارتكبت من جراء تجاهل هذا المنظور! فلقد أقرط على هذا النحو في ربط الوقائع بعضها ببعض مع أن ليس لها المعنى نفسه ولا الأهمية نفسها، بالرغم من ضروب التشابه الخارجية. مثال على ذلك تلك الديمقراطية البدائية وديمقراطية اليوم، أو جماعية المجتمعات الدنيا والميول الاشتراكية الفعلية، أو الرواح الأحادي المتكرر في القائل الأسترالي وذلك الذي تقره قوانينه. وإننا لنجد مثل هذه الضروب من الخلط والتشوش حتى في عمل فريزر نفسه فكثيراً ما يحدث أن يجمع بين شعائر بسيطة في عادة الحيوانات البرية وممارسات طوطمية حقاً، على الرغم من أن المسافة التي تفصل بين المنظومتين الاجتماعيتين، والتي هي مسافة شاسعة في بعض الأحيان، تستبعد فكرة هذا الجمع استبعاداً أكيداً. ولذا فإننا إذا ما رغبتنا في تعادي الوقوع في مثل هذه الأخطاء، كان علينا أن نركز أبحاثنا على نمط محدد بوضوح بدلاً من أن نعثره فوق جميع المجتمعات الممكنة.

بل إن من الضروري لهذا التركيز أن يكون قريباً ووثيقاً ما أمكن. ذلك أن المرء لا يستطيع أن يقارن على نحو مفيد بين وسائل لا يعرفها تلك المعرفة الكاملة. فإذا ما أحد على عاتقه أن يتناول كل ضروب المجتمعات والحضارات، لم يكن له أن يعرف أيّاً منها تلك المعرفة الكاملة، وإذا ما رح يجمع الوقائع من

جميع البلدان كما يقارن بينها، كان مضطراً أن يأخذ هذه الوقائع على نحو متسرع، دون أن تكون لديه الوسائل أو الزمن الكافي لأن يتفحص هذه الوقائع بالحذر اللازم، وهذا ما يؤدي إلى مقارناتٍ صاخبة مقتضضة، من ذلك النوع الذي يزرع الثقة من المنهج المقارن لدى الكثير من لأشخاص النهاء فليس لهذا المنهج أن يسرع عن نتائج حدية إلا حين يُطبق على عدد محدود جداً من المجتمعات التي يمكن دراسة كل واحد منها بتدقيقٍ وافٍ والأمر الأساسي في هذه الحالة هو أن نحذر تلك المجتمعات التي يكون فيها لصروب الاستقصاء أعظم فرصة لأن تكون مشررة ومعبدة.

والى هذا، فإن قيمة الوقائع أهم بكثير من عدد هذه الوقائع. وفي رأيي أن السؤال عما إذا كانت الطوطمية أكثر أم أقل شمولاً وكونية هو سؤال ثانوي تماماً⁽¹⁾. وإذا ما كان يثير اهتماماً، فذلك قبل كل شيء لأن نأمل أن نكتشف من خلال دراسته علاقات ذات طبيعة تتيح لنا أن نفهم على نحو أفضل ما هو الدين غير أنه لاكتشاف هذه العلاقات ليس ضرورياً ولا مفيداً على الدوام أن نكدس انجارب فوق بعضها بعضاً، بل الأهم بكثير أن يكون لدينا القليل مما درس دراسة جيدة ومما هو مهم فعلاً، لعن واقعة واحدة أن تكون كافية لاكتشاف قانون، في حين لا تولد الملاحظات الكثيرة المهمة والعبدة عن الدقة سوى الحلد والتشوش. فني كل عدم من العموم، نجد أن الوقائع التي تقدم نفسها للمباحث تطفئ على هذا الأخير إذا لم يقم بالاختيار بينها. فمن الضروري بالنسبة له أن يميز بين تلك التي تُعدُّ بالفائدة الجمّة، بحيث يركز اهتمامه عليها، وبين سواها مما يمكن أن يصرف عنه النظر مؤقتاً

إن هذه الأسباب هي ما يدفعنا، على الرغم من تحفظ واحد سنشير إليه أدناه، إلى أن نقترح قصراً بحثاً على المجتمعات الأسترالية. فهذه المجتمعات الأخيرة توفر جميع الشروط التي قمت بتعدادها للتو فهي متجاسة تماماً، وإذا ما

(1) ليس بوسعا أن نظل نكرر أن الأهمية التي نعزوها للطوطمية هي أهمية مستقلة تماماً عما إذا كانت هذه الطوطمية كونية أم لا

كان لنا أن نميز بين منوعات فيما بينها، إلا أنها تنتمي جميعاً إلى نمطٍ مشترك واحد. بل إن هذا التجانس من الشدة إلى الحد الذي نجد فيه أن الأمر لا يمتصر على كون أشكال التنظيم الاجتماعي هي ذاتها وحسب، بل يتعدى ذلك إلى كون هذه الأشكال مُسماة بأسماء متطابقة ومتكافئة في الكثير من القبائل، على الرغم من البعد الذي يفصل إحداها عن الأخرى في بعض الأحيان⁽¹⁾. ويُضاف إلى هذا أن الطوطمية الأسترالية هي ذلك المتنوع الذي تتوافر لدينا عنه أكمل الوثائق. أما أخيراً، فإن ما نقترح دراسته في هذا العمل يتميز بكونه أشد استديانات بدائية وبساطة ولذا فإن من الطبيعي أن توجه بغية اكتشافها إلى تلك المجتمعات التي لم تبلغ التطور سوى أدنى درجاته، فهناك تكون لديها الفرصة الأكبر لاكتشافها ودراستها الدراسة الوافية. وليس مامنا الآن أية مجتمعات تبدي مثل هذه السمة بالقدر الذي تديه بها المجتمعات الأسترالية. ليس لأن حضارتها أولية إلى أبعد الحدود وحسب - حيث لم يُعرف المنزل أو حتى الكوخ بعد - وإنما لأن تنظيم هذه المجتمعات هو الأشد بدائية وبساطة بين المجتمعات المعروفة، وهو التنظيم الذي سبق أن دعوناه في غير مكان بالتنظيم على أساس العشائر⁽²⁾، وسوف تكون لدينا الفرصة في الفصل الثاني لأن نعيد الإشارة إلى خصائصه الأساسية.

بيد أننا نعتقد، على الرغم من اتحاذنا من أستراليا حقلاً أساسياً لبحثنا، أن من الأفضل ألا نضرب صفحاً عن المجتمعات التي اكتشفت فيها الطوطمية أول مرة، أي القبائل الهندية في شمال أميركا

والحال أنه ليس ثمة ما هو غير مشروع في هذا التوسيع لمدى المقارنة. وإذا لم يكن شئ في أن هذه المجتمعات الأخيرة أشد تقدماً من تلك التي في أستراليا، حيث بلغت حضارتهم قدراً من التقدم أكبر بكثير. إذ يعيشون في منازل

(1) هذا هو الحال بالنسبة للبطون والأصناف الروحية، انظر بهذا الصدد:

Spencer and Gillen, Northern Tribes, ch. ii

وكذلك، Howitt, Native Tribes, pp 109 and 137 - 142.

وأيضاً Thomas, Sin and Marriage in Australia, ch. V, and vii.

(2) (Divisions du Travail social, 3rd ed., P 150).

أو في خيام، بل نجد لديهم قرى محصنة، كما نجد أن حجم المجتمع أكبر بكثير، وأن المركز، المقود تماماً في أستراليا، قد بدأ يظهر هناك، فضلاً عن ضروب من الاتحاد والتحالف واسعة جداً كما في حالة الإيروكوا، في ظل سلطة مركزية واحدة، كما نجد في بعض الأحيان منظومة معقدة من الطبقات المميزة المتوضعة في نوع من الترتيب. إلا أن الخطوط الأساسية للبنية الاجتماعية تبقى مماثلة لتلك التي في أستراليا، وهي تتمثل على الدوام بالتنظيم على أساس العشائر. وهكذا، فنحن لسنا إزاء نمطين مختلفين، بل إزاء مواعين من نمط واحد، لا يزالان قريبين قرباً وثيقاً واحدهما من الآخر وهما يمثلان خطين متعاقبين من تطور واحد، بحيث أن تجانسهما لا يزال كسراً بما يسمح بالمقارنة.

ثم إن هذه المقارنات قد يكون لها نفع وفائدة ومجرد كون حضارة الهنود أكثر تقدماً من حضارة الأستراليين هو أمر يمكن من دراسة أطوار معينة في التنظيم الاجتماعي المشترك بين كليهما بسهولة أكبر لدى المجتمعات الأولى منه لدى الثانية. فما دام البشر لا يزالون يحطون بخطواتهم الأولى في فن التعبير عن أفكارهم، لا يكون من اليسير على الملاحظ أو الراصد أن يدرك ما يدفعهم ويحثهم، ذلك أن ما من شيء لترجمته ترجمة واضحة مما يمر في تلك العقول المبهمة التي لا تملك من المعرفة بذواتها سوى ذلك الضرب الشبهي والمشوش. وعلى سبيل المثال، فإن الرموز الدينية لا تتكون هي مثل هذه الحالة إلا من تراكيب لا شكل لها من الخطوط ولأكون، والتي لا يسهل أبداً تحديد معانيها، وهذا ما سوف نراه لاحقاً ومع أننا نجد كثيراً من الإيماءات والحركات التي تعبر عن حالات داخلية، إلا أن كونها شبيهة أساساً ببعضها إلى حد ما الملاحظة والرؤية. وذلك هو السبب في أن الطوطمية كانت قد اكتشفت في أميركا قبل أستراليا، فهي أشد حلاوة هناك، مع أنها تحتل مكانة متواضعة نسبياً في مجمل الحياة الدينية. وعلاوة على هذا، فإن كل مكان لا تتخذ فيه العقائد والمؤسسات شكلاً مدياً محدداً، تكون هذه العقائد والمؤسسات أكثر عرضة للتغيير تحت تأثير أوهي الظروف أو لأن تمحي مبادئها من الذاكرة. ولذا فإن العشائر لأسترالية كثيراً ما تتميز بما هو عائم ومتقلب، في حين يتسم التنظيم المكافئ في أميركا باستقرار أكبر وحدود أوضح بكثير. ولذا فإن

الطوطمية الأميركية لا تزال تحتفظ بذاكرة أفضل فيما يتعلق بخصائصها الهامة، على الرغم من كونها أبعد بكثير عن جنورها من الطوطمية الأسترالية

ومن ثم، فإننا لكي نفهم مؤسسة ما، فإن من الأفضل على الدوام أن نتبعها إلى مراحل متقدمة في تطورها⁽¹⁾، ذلك أن دلالتها الفعلية قد لا تظهر في بعض الأحيان بأعظم قدر من الوضوح إلا حين تكون هذه المؤسسة قد بلغت شأواً كبيراً من التطور. وعلى هذا الأساس فإن الطوطمية الأميركية⁽²⁾، نظراً لذلك التاريخ الطويل الذي يقف خلفها، يمكن أن تعد في إلقاء الضوء على أوجه معينة من الطوطمية الأسترالية. كما أنها تصعد، في الوقت ذاته، في شرط أفضل لرؤية كيفية ارتباط الطوطمية بأشكال لاحقة، ولتحديد مكانتها في التطور التاريخي العام للدين.

ولذا فإننا لن نردع أنفسنا، في النقاش الذي سيلي، عن استخدام وقائع نستعيرها من المجتمعات الهندية في أميرك الشمالية. إلا أننا لا نعتزم هنا دراسة الطوطمية الأميركية⁽³⁾، فمثل هذه الدراسة يجب أن تُجرى على نحو مباشر ووحيد ذاتها، فلا يمكن خلطها مع الدراسة التي نضطلع بها، فهي تطرح مشاكل أخرى ونشتمل على مجموعة مختلفة من صروب الاستقصاء.

ومن هنا، فإننا لن نلجأ إلى الوقائع الأميركية إلا بصورة ثانوية، فقط حين تبدو قادرة على جعلنا نفهم الوقائع الأسترالية بصورة أفضل فهذه الوقائع الأخيرة هي الموضوع الفعلي والمباشر لبحثنا⁽⁴⁾.

(1) يعني أن ندرك أن هذا الأمر لا يصح على الدوام. فكثيراً ما يحدث، كما سبق لقول، أن تكون الأشكال الأبسط أكثر عوامياً في فهم الأشكال الأعقد وبهذا الصدد، فإن ما من قاعدة سهلة تصح على جميع الحالات الممكنة.

(2) وهكذا فإن الطوطمية الفردية في أميركا سوف تعبأ على فهم وظيفة وأهمية تلك التي في أستراليا. ولأن هذه الأخيرة أشدّ أولية، فإن من المحتمل أن يكون هذا هو السبب في أنها قد فانت ارسد والملاحظة.

(3) إلى جانب هذا، فإن لا وجود لمط واحد فريد من الطوطمية في أميركا، بل أسوع مختلفة كثيرة يسعى التمييز بينها

(4) سوف ن نعاذر هذا الحفل إلا بصورة استثنائية، وحين تبدو لنا مقارنة معينة مفيدة ومثقة تطرح نفسها

العقائد الطوطمية

الطوطم كاسم وشعار

نظراً لطبيعتها، فإن دراستنا هذه سوف تشتمل على جزئين اثنين، وذلك لأن كل ديانة من الديانات تتألف من تصورات فكرية ومن ممارسات طقسية. مما يفرض علينا أن نعنى على التوالي بكل من العقائد والشعائر التي تشكل الديانة الطوطمية. والحال، أن عنصري الحياة الدينية هذين يتصلان أحدهما بالآخر على نحو أوثق من أن يتيح لنا أن نفصل بينهما أي فصل حذري. فالعادة، من حيث المبدأ، مشتقة من العقائد لكنها تمارس عليها نوعاً من ردّ الفعل، كما أن الأسطورة كثيراً ما تصاغ على غرار الشعيرة كيما تفسرها، خاصة عندما يكف معاه عن أن يكون واضحاً. ومن جهة أخرى فإن ثمة عقائد لا تتجلى بوضوح إلا عبر الشعائر التي تعبّر عنها. وبدا فإن هذين الجزئين من تحليلنا لا يمكن إلا أن يكونا متفاعلين متداخلين، مع أن نظامي الوقائع هذين مختلفان جداً بحيث لا ماص من دراستهما على نحو منفصل ومستقل ولما كان من المستحيل أن نفهم شيئاً من دينة ما دون التعرف على الأفكار التي تقوم عليها، فإن علينا أن نسعى للتعرف على هذه الأخيرة أولاً وقبل كل شيء.

غير أننا لا ننوي أن نعود إلى جميع التأملات التي احترحها الفكر الديني، أو حتى لديانات الأستراتية وحدها. فالأشياء التي نرغب في التوصل إليها هي الأفكار الأولية القائمة في أساس الدين، دون أن يكون ثمة حاجة لتتبعها عبر جميع التطورات، المشوشة في بعض الأحيان، مما قدّمه الخيال الأسطوري لهذه الشعوب. وسوف نعيد من الأساطير حين تمكّننا هذه الأساطير من فهم تلك الأفكار فهماً أفضل، غير أننا لن نجعل من الأسطورة ذاتها موضوع دراستنا. فهذا عمل من أعمال الفن، وهو لا يقع ضمن دائرة اختصاص علم الأديان البسيط.

وعلاوة على ذلك فإن التطور الفكري الذي تحم عنه الأسطورة هو تطور معقد أشد التعقيد بحيث لا يمكن أن يُدرس بصورة غير مباشرة ومن وجهة نظر أجنبية. وبذا فهو يمثل مشكلة عريضة ينبغي معالجتها بحد ذاتها، ولذا فإنها ومنهج خاص بها.

من الطبيعي أن تكون العقائد المتعققة بالطوطم هي الأشد أهمية بين العقائد التي تقوم عليها الطوطمية، ولذا فإننا سنبدأ بها.

- 1 -

إننا لنجد في أسس جميع اقوال الأسطورية تقريباً مجموعة تحل مكانة واجهة في الحياة الجمعة: هذه المجموعة هي العشيرة. وثمة سمتان أساسيتان تميزانها.

تمثل السمة الأولى في أن الأفراد الذين تتشكل منهم هذه الشعائر يعتبرون أنفسهم متحدين برابطة قرابية، لكنها رابطة ذات طبيعة بالغة الخصوصية فهي لا تتأني من واقعة أن لهم صلات دموية محددة و حدهم مع الآخر، فهم أقرباء لمجرد أن لهم الاسم ذاته. وهو ليسوا آباء أو أمهات، أبناء أو بنات، أعمام أو عمات واحدهم بالآخر بالمعنى الذي نسبغه الآن على هذه الكمات، ومع ذلك فهم يظنون إلى أنفسهم على أنهم يشكلون عائلة واحدة، تكبر أو تصغر تبعاً لأبعاد العشيرة، وذلك لمجرد أنهم يُشار إليهم جميعاً بالكلمة ذاتها. وحين نقول إنهم يعتبرون أنفسهم بمثابة عدلة واحدة، فإن مرر ذلك هو كونهم يدركون واجبات بعضهم تجاه بعض على نحو مطابق لتلك الواجبات التي لطالما كانت ملزمة للأقرباء. واجبات مثل الممسدة، والثأر، والحداد، ومنع الزواج فيما بينهم. إلخ

وبهذه السمة لأولى، فإن العشيرة لا تختلف عن gens الرومانية أو Yévos اليونانية، ذلك أن هذه العالفة تتأني أيضاً عن مجرد كون جميع

أعضاء الـ *Gens* لهم الاسم ذاته، الـ *Nomen Gentilicium*⁽¹⁾ وبمعنى ما، فإن *Gens* هي عشيرة: إلا أنها منوع ينبغي ألا يخلط مع العشيرة الأسترالية⁽²⁾. فهذه الأخيرة تتميز بأن اسمها هو أيضاً نوع محدد من الأشياء المادية التي يُعتقد بأن ثمة علاقة بالغة الخصوصية تربطها بها، وسوف نصف طبيعة هذه العلاقات الآن بأنها علاقات قرابة على نحوٍ خاص، فنوع الأشياء التي تعيد في تحديد العشيرة على نحوٍ جمعي يُدعى طوطمها وطوطم العشيرة هو أيضاً طوطم كل فرد من أفرادها.

ولكل عشيرة طوطمها الذي ينتمي إليها وحدها، فعشيران مختلفتان من القبلة ذاتها لا يمكن أن يكون لهما نفس الطوطم. والحقيقة أن المرء لا يكون عضواً في عشيرة إلا لأن له اسماً معيناً. وكل من يحملون هذا الاسم هم أعضاء في هذه العشيرة لنفس السبب؛ ومهما تكن الطريقة التي ينتشرون فيها فوق منطقة القبيلة، فإن لهم جميعاً علاقات القرابة ذاتها واحدهم مع الآخر⁽³⁾. وعلى هذا الأساس فإنّ جماعتين لهما نفس الطوطم لا بد أن تكون قسمين من نفس العشيرة. وكثيراً ما يحصل، بالطبع، ألا نقيم العشيرة كلّها في المحلة ذاتها، بل يكون لها ممثلون في أماكن مختلفة متعددة. وفي جميع الأحوال، فإنّ هذا الافتقار إلى أساس جغرافي لا يدفع العشيرة لأن تشعر بأن وحدتها أقل أو أوهى

(1) هذا هو لتعريف الذي يقدمه شبشرون

Gent.les Sunt Qui Inter Se Eodem Nomine Sunt (TOP.6)

(ينتمي إلى نفس الـ *gens* من لهم الاسم نفسه فيما بينهم).

(2) يمكن القول بوجه عام إن العشيرة هي جماعة عائلية، حيث تنجم لقراءة عن اسم مشترك على وجه الحصر؛ والـ *gens* هي عشيرة بهذا المعنى غير أنّ العشيرة الطوطمية هي صرّت خاص من الصنف المتكوّن على هذا النحو.

(3) بمعنى معين، فإنّ روابط التضامن هذه تمتد حتى إلى أبعاد من حدود القبيلة وحين يكون لأفراد من قبائل مختلفة الطوطم ذاته، يكون عليهم واجبات خاصة واحدهم تجاه الآخر وهذه واقعة واضحة لدى قبائل معينة في شمال أمريكا. انظر

Frazer, Totemism and Exogamy, III, PP 57, 81, 299, 356, 357.

أما البصوص المتعلقة بأستراليا فأقل وضوحاً. وعلى أية حال، فإنّ من المحتمل أن يكون تحريم الزواج بين أفراد طوطم واحد أمراً عادياً

أما فيما يخص كلمة الطوطم، فيمكن القول إنها الكلمة المستخدمة من قبل الأوجيبوي، وهي قبيلة ألونكوبية، في الإشارة إلى صف الشيء الذي تحمل العشرة اسمه⁽¹⁾. ومع أن هذا التعبير ليس أستراليا بأي حال من الأحوال⁽²⁾، ومع أنه لا يوجد إلا في مجتمع واحد ووحيد من المجتمعات الأمريكية، إلا أن الأنثوغرافيين قد تبثوه على وجه التحديد، وراحوا يستخدمونه في الإشارة عموماً، إلى هذه المنظومة التي تُصِفُها ولقد كان سكولكرافت أول من وسع معنى الكلمة على هذا النحو وراح يتكلّم على «منظومة طوطمية»⁽³⁾. وهذا التوسيع لذي توجد عليه أمثلة كافية في الأنثوغرافيا، لم يكن من غير مضايقات وإزعاج، فليس أمراً عديداً بالنسبة لمؤسسة بهذه الأهمية أن تحمل اسماً عارضاً وقائماً على المصادفة، مأخوذاً من لهجة محلية على وجه التحديد، ولا يحلّ لي الذهن أياً من السمات المميزة لشيء الذي يشير إليه، غير أن هذه الطريقة في استخدام الكلمة قد عدت اليوم مقبولة تماماً بحيث بات من الإفراط في دقة استعمال الكلمات أن نقف في وجه هذا الاستخدام⁽⁴⁾.

(1) Morgan, Ancient Society, P. 165.

(2) تختلف الكلمات المستخدمة في أستراليا باختلاف لمبائل. هي المناطق التي رصدها غري، يقولون Lobong، أما الدييري فيقولون Murdu. انظر Howitt, Nat. Tr., P. 91.

أما الباربييري فيقولون Ngaitye انظر Talpin, I in curr, II, p. 244

ويقول الواراموينا أو Munbga أو Mungai. انظر Nor Tr, P. 75 إلخ.

(3) Indian Tribes of the United States, IV, P. 86

(4) إن مصير الكلمة لما يؤسف له مريداً من الأسف لأننا لا نعلم بالضبط كيف كانت تُكتب

بعض يكتبون Totam، وسواهم Foodaim، أو Dodaim، أو Dodam انظر Frazer, Totemism, P. I.

ومعنى لكلمة الدقيق غير محدد أيضاً فيحسب تقرير وضعه أول راصد للأوجيبوي، ح لونغ، فإن كلمة Totam تشير إلى الروح الحارسة، الطوطم العردي، الذي ستحدث عنه أدناه. BK. (II, ch. IV) وليس صوطم العشرة غير أن رواية المستكشفين الآخرين تقول العكس تماماً انظر

بهذا الصدد Frazer, Totemism and Exogamy, III, PP 49-52.

وفي نسبة مرتفعة من الحالات، فإنّ الأشياء التي تفقد كطواصم تنتمي إما إلى المملكة الحيوانية أو إلى المملكة النباتية، وخاصة إلى الأولى. أما الأشياء الجامدة فمن الأندر أن تُستخدم كطواصم. ومن أصل أكثر من (500) اسم طوطمي جمعها هريت بين قبائل جنوب شرق أستراليا، لم يكن هنالك أكثر من (40) لست أسماء نبات أو حيوان، ومنها الغيوم، والمطر، والبرد، والصيف، والقمر، والشمس، والرياح، والرعد، والنار، والدخان، والماء أو البحر، والخريف، والصيف، والشتاء، ونجوم معينة. ومن الواضح مدى ضيق الحيّز المعطى للأجرام السماوية، أو بشكل أعمّ، للظواهر الكونية العظيمة، التي حظيت بقسمٍ عظيمة في التطور الديني اللاحق. ومن بين جميع العشائر التي تكلم عنها هويت لم تتحد سوى اثنتين من القمر طوطماً⁽¹⁾، واثنين من الشمس⁽²⁾، وثلاث نجماً من النجوم⁽³⁾، وثلاث من الرعد⁽⁴⁾، واثنين من الرق⁽⁵⁾ أما القمر فهو الاستثناء الوحيد، إذ يتكرر كثيراً بخلاف سواه⁽⁶⁾.

وهذه هي الطواصم التي يمكن أن نصفها بأنها عادية، غير أنّ للطرطبة شذوذاتها وحالاتها غير العادية أيضاً. إذ يحصل في بعض الأحيان ألا يكون

(1) هما الوتجوبالوك (ص 121) وبيواديك (ص 123)

(2) داتهما

(3) الولعل (ص 102)، الوتجوبالوك والواديك

(4) المورورورا (ص 117)، والوتجوبالوك والواديك

(5) الواديك والكيابارا (ص 116). بحيث ملاحظة أن جميع الأمثلة مسمدة من خمس قبائل فقط

(6) وهكذا فإنه من أصل (204) أنواع من الطواصم، جمعها سمر وعلس من عدد كبير من القبائل، فإن (188) طوطماً إما حيوية أو سايّة والأشياء لحامده هي الوميراع، انطقس لارد، الطلام، الدار، الرق، القمر، المغرة، الحمرء، الراسع، المياه المالحة، نجمة الصبح، حجر، لشمس، المياه، الرياح الدرامّة، اريخ، والبرد، انظر.

Nor. Tr., P.773 of Frazer, Totemism and Exogamy, I. PP. 253-254

الطوطم شيئاً يمثل كلاً، بل جزءاً من شيء. وهذه واقعة نادرًا ما تظهر في أستراليا⁽¹⁾، حيث لا يورد هويت سوى مثال واحد وحسب⁽²⁾. لكن مثل هذا الأمر يمكن أن يتكرر بعض التكرار في القبايل التي تنقسم فيها الجماعات الطوطمية انقسامات مفرطة. ويمكن القول إن على الطواطم أن تكسر نفسها كيما تكون قادرة على توفير أسماء لهذه الكثرة من صروب الانقسام. ويبدو أن هذا ما حدث بين الأرونتا واللوريتجا. ولقد جمع ستريلو (442) طوطماً في هذين المجتمعين، كان من بينها كثير من الطواطم ليست نوعاً حيوانياً، بل عضواً محدداً من نوع هذا الحيوان، مثل ذنب الأبوسوم أو معدته، أو شحم الكنغر⁽³⁾، إلخ

ولقد رأينا أن الطوطم لا يكون في العادة فرداً، بل نوعاً أو صنفاً. ليس هذا الكنغر أو ذاك وليس هذا القفاق أو ذاك، بل الكنغر أو القفاق عموماً غير أن الطوطم يكون شيئاً محدداً في بعض الأحيان. فقل كل شيء، هذه هي الحال بالضرورة حين يكون الشيء الذي يخدم كطوطم فريداً في صنفه، كالشمس، أو القمر، أو هذه الكوكبة النجمية أو تلك، إلخ كما يحصل أيضاً أن تتخذ العشائر أسماءها من التواءات أو انخفاضات جغرافية معينة في الأرض، ومن كتيب معين، إلخ. ومع أنه ليس لدينا إلا عدد قليل من الأمثلة على ذلك في أستراليا، إلا أن ستريلو يذكر بعضها⁽⁴⁾. غير أن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى نشوء هذه الطواطم غير العادية تنم على أنها من منشأ قريب العهد نسبياً والواقع أن ما جعل نصارى جغرافية معينة تصبح طوطماً هو أن سلفاً أسطورياً قد

(1) يورد فريزر في كتابه عن الطوطمية (ص 10 - 13) عدداً كبيراً من الأمثلة ويضعها في مجموعة خاصة يدعوها الطواطم المشطرة، لكنها مأخوذة من قبائل تسلك فيها الطوطمية تدلاً كبيراً، كما هو الحال لدى الساموا أو قبائل السعال

(2) Howitt, Nat. Tr., P 107

(3) انظر الجداول التي جمعها ستريلو، مصدر سابق، II، ص 61 - 72 (وانظر أيضاً III، ص XIII - XVII) من اللافت أن هذه الطواطم المبتدئية مستمدة من طواطم خبرنة على وجه الحصر

(4) Atchlow, II PP 52 and 72

افترض أنه وقف هناك أو قام بفعل ما من أفعال حياته الطويلة⁽¹⁾. لكن هؤلاء الأسلاف يُمثلون في الأساطير على أنهم يتمون هم أنفسهم إلى عشائر لهم طوائف عادية ونظامية تماماً، أي طوائف مأخوذة من مملكة الحيوان أو النبات. ولذا فإن الأسماء الطوطمية التي تحيي ذكري أفعال هؤلاء الأبطال وإنجازاتهم لا يمكن أن تكون بدائية، بل هي تنتمي إلى شكل من الطوطمية هو شكل منحرف ومشتق. بل إن بمقدورنا أن نشاء إن لم يكن للطوائف المناخية أصل مماثل، ذلك أن الشمس والقمر والنجوم غالباً ما تكون متماهية مع أسلاف العهد الأسطوري⁽²⁾.

وفي بعض الأحيان، وإن يكن ليس بصورة أقل استثناءً، نجد أن سلفاً أو مجموعة من الأسلاف يخدمون كطوائف بصورة مباشرة وفي هذه الحالة فإن العشيرة تأخذ اسمها لا من شيء أو نوع من الأشياء الواقعية، بل من كائن أسطوري محض. ولقد سبق لسنير وغيبين أن ذكرا اثنين أو ثلاثة طوائف من هذا النوع فيين الوارامونغا والتجنيعيلي ثمة عشائر تحمل اسم سلف يُدعى ثابالا يبدو أنه يجسد البهجة والسرور⁽³⁾. وثمة عشيرة أخرى من الوارامونغا تحمل اسم ثعان خرافي هائل يُدعى وولونكوا، تعبر العشيرة أنها قد تحدثت منه⁽⁴⁾. ونحن ندين لستريلو بوقائع أخرى مشابهة⁽⁵⁾. وعلى أية حال، فإن من السهل بما فيه

(1) على سبيل المثال فإن واحداً من هذه الطوائف هو كهف استراح فيه سلف طوصم النقطة البرية؛

وآخر هو دهليز تحت الأرض حفره سلف عشيرة الفأر، الخ (المصدر السابق، ص 72)

(2) Nat. Tr., PP. 56 ff. Strehlow, II, P. 71, note 2. Howitt, Nat. Tr., PP. 426, On Australian Medicine, J.A.I., xvi, P. 53, Further notes on the Australian class systems, J.A.I., xvii, PP. 63 ff

(3) تعني ثابالا (الصبي الضاحك) بحسب ترجمة سبسر وعلين. وأعضاء العشيرة التي تحمل

هذا الاسم يحسبون أنهم يسمعون صيحاته في الصحور التي هي مكان إقامته وسكنه

(Nor. Tr., PP. 207, 215, 226, note) وبحسب أسطورة ترد في ص 422، فإنه قد كان

هناك جماعة بدئية من ثابالا الأسطورية (انظر ص 208) ويدعو كد يقول سبسر وغيبين،

إن عشيرة لكيتي، (الرجال الضمحو) هي من نفس النوع انظر Nor. Tr., P. 207.

(4) Nor. Tr., P. 226 ff

(5) Strehlow, II, PP. 71 ff

وهو يذكر طوطماً لدى اللوريتا والأرونا شديد القرب من ثعان البولونكوا.

وهو طوطم حبة الماء الأسطورية

الكفاية أن نرى ما قد حدث في مثل هذه الحالات فتحت تأثير أسباب متنوعة، ومن جراء تطور الفكر الأسطوري ذاته، يغدو الطوطم الجمعي وغير الشخصي ممحوً أمام شخصيات أسطورية معينة ممن تقدموا إلى الصف الأول واعدوا طواطم هم أنفسهم.

وبصرف النظر عن التشويق والإثارة التي ننطوي عليها من هذه الاختلافات أو الشذوذات، إلا أنه لا نشتغل على ما يصطربنا لأن نعدّل تعريفنا للطوطم فهي ليست كما يُعتقد في بعض الأحيان⁽¹⁾، منوعات مختلفة من الطواطم التي لا تقبل الرد إلى هذا الحد أو ذاك واحدها إلى الآخر أو إلى طوطم عادي، على النحو الذي عرفناه هذا الأخير إنها مجرد أشكال ثانوية بل شاذة من فكرة واحدة شديدة العمومية، فكرة ثمة أساس فعلي للاعتقاد بأنها أكثر بدائية بكثير.

إن الطريقة التي يُكتسب بها الاسم تبقى أشد أهمية بالنسبة لتنظيم العشيرة ونجبتها منها بالنسبة للدين، فهي تنتمي إلى سوسيولوجيا العائلة أكثر مما تنتمي إلى السوسيولوجيا الدينية⁽²⁾. ولذا فإننا سنقتصر على الإشارة باختصار إلى امبادئ الأساسية جداً التي تسهم في تنظيم هذا الأمر.

ثمة ثلاث منظومات محتفظة تستخدم في المبادئ المختلفة ففي عدد كبير، بل في العدد الأكبر من المجتمعات، يتخذ الطفل طوطم أمه، بحكم الولادة هذا ما يحدث بين الدييري ولأورابوا في أوسط أستراليا الجنوبية، وكذلك بين ابوتحوالوك والورديتش - مارا في فيكتوريا، والكاميلاروي، وابويرادجوري،

(1) هذا هو الحال لدى الكلاتش في مقاله تم الاستشهاد به من قبل (انظر أعلاه، ص 111، هامش 23)

(2) كما أشرنا في الفصل السابق، فإن الطوطمية لها أهميتها بالنسبة لمسألة الدين ومسألة العائلة في الوقت ذاته، ذلك أن لعشيرة هي عائلة وفي المجتمعات البدوية، تكون هاتان المشكلتان متصلتين اتصالاً وثيقاً عبر أن كل منهما معقدتان جداً فلا مناص من معالجتهما على نحو مفصل ومفسر. وعلاوة على هذا، فإن تنظيم العائلة البدائية لا يمكن فهمه قبل معرفة للعائد الدينية البدائية؛ ذلك أن هذه الأخيرة تشكل أساساً للأول وهذا ما يفسر ضرورة دراسة الطوطمية كدين قبل دراسة العشيرة الطوطمية كجماعة عائلية

والونغييون والإيروالاي في جسوبي ويلز الحديدية؛ والواكليورا، واليناييتا، والكورناندابوري في كوينزلاند، كما نذكر الأسماء الأشد أهمية وحسب في هذه الحالة. ففضل الزواج الخارجي، تكون الأم بالضرورة من طوطم آخر غير طوطم زوجها وبما أنها تعيش بين ظهراني جماعة زوجها، من جهة أخرى، فإنّ العصوات المتشيمات إلى طوطم واحد يكرّ متشيرات بالضرورة في محلات مختلفة تبعاً لفرض زواجهن والنتيجة هي أنّ الجماعة الطوطمية تكون مفتقرة إلى أساس قبمي أو مناطقي

وهي أمكنة أخرى، نجد أنّ الطوطم ينتقل تبعاً لخط الأب. وفي هذه الحالة، وإذا ما بقي الطفل مع والده، تكون الجماعة المحلية مؤلفة إلى حد كبير من أناس ينتمون إلى طوطم واحد؛ وحدهن النساء المتزوجات هناك يمثلن طوطم أجنبية. وبعبارة أخرى، فإنّ كل محلة يكون لها طوطمها الخاص. وحتى عهد قريب لم تكن هذه الترسمة موجودة إلا في أستراليا وحدها وبين القبائل التي كانت فيها الطوطمية في حال من التفسخ والانحلال، مثل الباربييري. حيث لم يعد للطوطم أي طابع دني على الإطلاق⁽¹⁾. ولذا فإنّ من الممكن الاعتقاد بأنّ هنالك صلة وثيقة بين المنظومة الطوطمية ولتحدّر في الخط الرحمي. لكن سنسر وغيلين لاحظا، في الجزء الشمالي من أسترالي الوسطى، جماعة كاملة من القبائل التي لا تراو الديانة الطوطمية ثمارس فيها حيث يتمّ انتقال لطوطم تبعاً لخط الأب: مثل الوارامونغا، والكوانجي، والأوميا، والبنينغا، ولمارا، والأنولا⁽²⁾

وأخيراً، فإنّ ثمة تركيباً ثالثاً هو الذي يلاحظ بين الأرونتا واللوريتجا، حيث لا يكون طوطم الطفل طوطم أمه أو أبيه بالضرورة، بل طوطم سلف أسطوري

(1) See Tapin, The Narr nyeri Tribes, in Curr, II, PP 244 ff, Howitt, Nat Tr, P 131

(2) Nor Tr, PP 163 169 170. 172

يجب ملاحظة أنّ انتقال الطوطم بحسب الخط الأموي، في جميع هذه القبائل ما عدا المارا والأنولا، ليس سوى قاعدة عامة لها استثناءاتها

بأنى الأم، من خلال سيرورات بصفها المراقبون بطرائق شتى⁽¹⁾، فيلقحها على نحو عامض وملغز لحظة الحمل. وثمة سيرورة خاصة تمكن من معرفة أي سلف هو هذا السلف وإلى أية جماعة صوطمية ينتمي⁽²⁾ غير أنه لما كانت المصادفة وحده هي التي تحدد أن هذا السلف قد حدث أن كان بجانب الأم، وليس سواء، فإن طوطم الطفل يكون معتمداً إذاً وفي النهاية على ظروف عارضة وقائمة على المصادفة⁽³⁾.

وحارح طواطم العشرة وفوقها ثمة طواطم الطون التي يجب أن تُميز من الأولى على الرغم من أنها لا تختلف عنها من حيث طبيعتها

والبطن هو مجموعة من العناصر تتحد مع بعضها بعضاً بروابط محددة من الأحرار. وعادة ما تكون القبيلة الأسرالية مُقسمة إلى بطنين تتورع بينها العشرات المختلفة. ولطبع فإن ذلك بعض القبائل حيث اختفى هذا التنظيم، غير أن الأشياء جميعاً تقودنا إلى الاعتقاد بأنه قد كان تنظيم عام ذات مرة. وعلى أية حال، فإنا لا نجد في أستراليا قائل يتجاوز فيها عدد الطون الاثنين.

(1) بحسب مسر وعين (Nat Tr, PP 123 ff)، فإن روح السلف تغدو مجسدة في جسد الأم وتغدو روح الطفل، وبحسب سريلو (II, PP. 51. ff)، فإن الحمل، على الرغم من كونه عمل لسلف، لا يشتمل على أي تقمص أو عادة تحسد، غير أن صوغم الطفل في أي من هذين التأويلين لا يكون معتمداً بالضرورة على طوطمي الأبوين.

(2) Nat Tr, P. 133, Strehlow, II, P. 53

(3) في عدد كبير من الحالات نجد أن المكان الذي يعتقد الأم أنها قد حلت فيه هو الذي يحدد طوطم الطفل فكل صوغم كما سرى له مركزه والأسلاف يعصلون الأمكة التي تحدد كمراكز لطواطمهم. فطوطم الفصل إذاً هو الطوطم الذي ينتمي إلى لمكان الذي تعتقد الأم أنها قد حبلت فيه، ولأن هذا المكان ينسعي عموماً أن يكون بقرب المكان الذي يحدم كمركز طوطمي لروحها، فإن الطفل سعي عموماً أن يتبع طوطم أبيه. ولا شك أن هذا ما يفسر لماذا ينتمي القسم الأعظم من سكان منطقة معينة إلى الطوطم ذاته

(Nat Tr, P 9)

وفي جميع لحالات تقريباً حيث يكون للبطون اسم راسخ المعنى، فإن هذا الاسم يكون اسم حيوان، ولذا فإنه يبدو على أنه طوطم. وهذا ما أوضحه بصورة جيدة عمل ظهر مؤخراً وضعه أ لايف⁽¹⁾. فبين العورنديتش (فيكتوريا)، يدعى البطنان كروكيتش وكبوتش، حيث تشير الكلمة الأولى إلى الكوكاتو الأبيض والأخرى إلى الكوكاتو الأسود⁽²⁾، وهذان التعبيران ذاتهما يوحدان ثابته بين البوامديك والوونجوبالوك⁽³⁾. أما بين الوردجيري، فالاسمان المستخدمان هما بنجل وواسغ، حيث يشيران إلى كل من النسر والقاق⁽⁴⁾. في حين أن الكلمتين موكوار وكيليبارا تُستخدمان لغرض ذاته في عدد كبير من قبائل ويلز الجنوبية الجديدة⁽⁵⁾؛ فهما تشيران إلى الطائرين ذاتهما⁽⁶⁾. في حين نجد بين الكوينموروبرا كلاً من الكوكاتو الأبيض والقاق⁽⁷⁾ والحال أن ثمة أمثلة كثيرة يمكن إيرادها. وهذا ما يسوقنا لأن نعتبر البطن بمثابة عشيرة قديمة تفككت وتقطعت وصلاتها، وأن العشائر الفعلية هي نتاج لهذا التفتك؛ أما التضامن الذي يجمعها فهو ذكرى وحدتها البدائية⁽⁸⁾. صحيح أن البطون لم يعد لها، في قبائل معينة، أسماء خاصة، وأن معنى هذه الأسماء، في سواها من القبائل التي توجد فيها هذه الأسماء، لم يعد معروفاً، حتى لأعضائها، غير أن لا شيء غريب في هذا. فالبطون مؤسسة بدائية من غير شك، لأنها في حالة من الكوص في كل مكان، في حين أن أحفادها من العشائر برزوا إلى الصف الأول ولداً فإن من الطبيعي أن تكون الأسماء التي تحملها قد امتحت من الذاكرة شيئاً فشيئاً، حين لم

(1) The Secret of the Totem, PP 159 ff. cf Eison Howitt, Karilaroi and Kurna., PP 40 f., John Mathews, Eaglehawk and Crow, Thomas, M. nship and Marriage in Australia, PP. 52ff.

(2) Howitt, Nat. Tr., P 124.

(3) Howitt, PP. 121, 123, 124, curr, III, P 467

(4) Howitt, P. 126.

(5) Howitt, P 98 ff

(6) curr, II, P. 165, Brough Smyth, I, P 423, Howitt, Op. Cit, P.429.

(7) J. Mathews, Two Representative Tribes of Queensland, P 139

(8) يمكن تقديم أسباب أخرى تدعم هذه الفرضية، غير أن من الضروري أن يأخذ في

الحسبان اعتبارات متعلقة بتنظيم العائلة، ونحن نرغب في الإبقاء على هاتين ادرامتين منفصلتين كما أن هذه المسألة ليس لها سوى أهمية ثانوية بالمسألة لموضوعا

تعد مفهومة ، ذلك أنها لا بد أن تكون منمية إلى لغة قديمة مهجورة لم تعد تُستخدم وهذا ما تثبت واقعة أنه في كثير من الحالات التي نعرف فيها الحيوان الذي يحمل البطن سمه، تكون الكلمة التي تشير إلى هذا الحيوان في اللغة الحالية مختلفة أشد الاختلاف عن الكلمة المستخدمة هنا⁽¹⁾.

وبين طوطم البطن وطواطم العشائر ثمة ضربٌ من علاقة الإحصاع. والواقع أن كل عشيرة تنتمي من حيث المبدأ إلى بطن واحدٍ وحيد، ومن النادر جداً أن يكون لها ممثلون في بطن آخر فهذا الأمر لا وجود له على الإطلاق ما عدا بين قبائل مركزية معينة، خاصة الأرونتا⁽²⁾؛ بل إنه حتى حين تحدث تداخلات من هذا النوع، بفضل تأثيرات مولدة للاضطراب، فإن الجزء الكبير من العشيرة يكون محتوي تماماً ضمن هذه أو تلك من المجموعتين من القبيلة؛ ولا توجد سوى أقلية صغيرة في المجموعة الأخرى⁽³⁾. وكقاعدة إداً، فإن البطنين لا يندخلان واحدهما مع الآخر، وبالتالي فإن قائمة الطواطم التي يمكن أن تتوافر لفردٍ من الأفراد تكون مشروطة مسبقاً بالبطن الذي ينتمي إليه. وبعبارة أخرى فإن البطن هو بمثابة نوع تكون العشائر منه بمثابة الموحدات. وسوف نرى الآن أن هذه المقاربة ليست استعارية محضة.

(1) مثل الموكوارا، التي هي اسم لأحد الطون بين الناركجي، والباروينجي، والميلكو، حيث تشير إلى السر، بحسب بروسميث؛ والآن فإن واحدة من عشائر هذا البطن تتخذ اسماً طوطماً لها، نكي هذا الحيوان تُشار إليه ها كلمة يليوا. ولقد أورد لانغ (مصدر سابق، ص 162) كثيراً من الأمثلة على هذا الأمر نفسه

(2) Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 115

وبحسب هويت (مصدر سابق، ص 121، 454) فإن عشيرة الجمع بين الوتحويالوك يوجد في البطيخ باسمل هذه الواقعة تدو موضع شك بالنسبة لنا، فمن الممكن تماماً أن يكون للعشيرتين نوعان من الجمع بمثابة طواطم والمعلومات التي يقدمها ماثوس عن المسألة ذاتها تدو متطابقة مع هذه

Aboriginal Tribes of N S Wales and Victoria, in Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. Wales, 1904, PP. 287f.

(3) انظر بهذا الصدد بحثنا في Le Totemisme، في

Annee Sociologique, vol V, PP. 82ff.

وإضافة إلى البطون والعشائر، كثيراً ما تُصادف في المجتمعات الأسترالية جماعة ثابوية، ليست من غير شيء من الفرادة: ألا وهي الأصناف الزوجية. وهم يشيرون بهذا الاسم إلى تقسيمات فرعية معينة ضمن البطن، حيث يختلف عددها بحسب القبيلة: ففي بعض الأحيان يكون العدد اثنين وفي بعضها الآخر يكون أربعة في البطن الواحد⁽¹⁾. أما تجنيد هذه التقسيمات الفرعية وعملها فينظمها المبدأ الثاني: ففي المقام الأول، نجد أن كل جيل في بطن من البطون ينتمي إلى عشائر مختلفة عن الجيل السابق مباشرة. ولذا، فإنه حين لا يكون هنالك سوى صنفين في البطن الواحد، فإنهما يتبادلان بالضرورة واحدهما مع الآخر كل جيل. ويشكل الأطفال صفاً لا يكون أبواهم أعضاء فيه، لكن الأحفاد يكونون من الصنف ذاته شأن الأجداد. وهكذا فإنه بين الكاميلاروي، نجد في البطن الكويائي اثنين من الأصناف، الإيتي والكومو؛ أما في البطن الديلي، فنجد اثنين آخرين يدعيان موري وكوتي. وكما هو النسب في الخط الرحمي، فإن الطفل يكون من البطن الذي تنتمي إليه أمه، فإذا ما كانت كويائية، يكون الطفل كويائياً أيضاً. لكنها إذا كانت من الصنف الإيتي، فإنه سيكون من الصنف الكويي، وأطفال النساء الكويي سيكونون من الصنف الموري ثانية. وحين يكون هنالك أربعة أصناف في البطن الواحد، بدلاً من صنفين، فإن من الطبيعي أن يزداد تعقيد هذا النظام، إلا أن المبدأ يظل نفسه. فالأصناف الأربعة من اقترانين من صنفين، وهذان الصنفان يتبادل أحدهما مع الآخر كل جيل بالطريقة التي أشرنا إليها منذ قليل. ثم إن أعضاء صنف من الأصناف يمكن من حيث المبدأ⁽²⁾

(1) فيما يتعلق بمسألة الأصناف الزوجية الأسترالية بوجه عام انظر بحثنا حول:

La Prohibition de l'inceste, in the Année soc., I. PP. 9 ff,

وخاصة بشأن القبائل ذات الأصناف الثمانية:

L'Organisation matrimoniale des sociétés Australiennes, in Année soc., VIII, P. 118-147.

(2) لا يُذكر هذا المبدأ في جميع الأمكنة بالنسبة ذاته ففي القبائل الأساسية المؤلفة من ثمانية

أصناف خاصة، نجد أن هناك إلى جانب الصنف المتاح منه الزواج على نحو منظم، صنفاً

آخر يسمح منه نوع من النسري (Spencer and Gillen, Nor. Tr., P. 126) وهذا ما يصبح

على قبائل معينة فيها أربعة أصناف فكل صنف له الخيار بين الصنفين من البطن الآخر وهذا

هو الحال لدى الكاي انظر Mathews, in cur. III, p. 162

أن يتزوجوا من واحد وحسب من الأصناف الموجودة في البطن الآخر ولذا فإن الإيبي لا بد أن يتزوج من الكوبي، ولا بد للموري أن يتزوج من الكومبو ولأن هذا التنظيم يؤثر أعمق التأثير على العلاقات الرواجية فقد أعطبا هذه الجماعة اسم الصنف الزوجي

وربما يُسأل الآن ما إذا كانت هذه الأصناف تملك طواطم في بعض الأحيان شأنها شأن البصون والعشائر

وهذا سؤال طرحه واقعة أن كل صنف زوجي، في قبائل معينة من كوينزلاند، لديه تقييداته الغذائية الخاصة به فالأفراد الذين يشكلونه يجب أن يحجموا عن أكل لحم حيوانات معينة يمكن أن يستهلكها الآخرون بحرية كملة⁽¹⁾. أليست هذه الحيوانات طواطم؟

غير أن التقييدات الغذائية ليست بالعلامات المميزة للطوطمية فالطوطم هو اسم قبل كل شيء، ومن ثم، وكما سنرى، فإنه شعار. وفي المجتمعات التي تحدثنا عنها للتو، فإنه ليست ثمة أصناف زوجية تحمل اسم حيوان أو نبات، أو تملك شعاراً⁽²⁾. ومن الممكن بالطبع أن تكون هذه التقييدات مشتقة بصورة غير مباشرة من الطواطمية. من الممكن أن نفترض أن الحيوانات التي تعمل هذه التحريمات على حمايتها كانت ذات مرة طواطم بعشائر اختفت منذ ذلك الحين.

(1) See Roth, *Ethnological Studies among the North - West - Central Queensland Aborigines*, PP. 56 ff., Palmer, *Notes on Some Austral an Tribes*, J.A.I., XIII (.884), PP. 302. ff.

(2) مع ذلك، فقد ورد ذكر بعض القبائل حيث تحمل الأصناف الزوجية أسماء حيوانات أو نباتات هذا هو حال الكوبي انظر Mathew, *Two Representative Tribes*, P. 150. وحال القبائل التي رصدها سيد باتس، انظر

The Marriage, Laws and Customs of the West Australian Aborigines, in *Victorian Geographical Journal*, XXIII-XXIV, P. 47.

ربما كان هذا أيضاً هو حال ميلتين رصدهما بالمر، لكن هذه الوقائع ساذجة جداً ودلالاتها ليست واضحة جداً. وكذلك فإنه ليس من المدهش أن الأصناف، فضلاً عن الجذعات الجنسية، يجب في بعض الأحيان أن تتخذ أسماء حيوانات هذا اتوسع الاستثنائي لتسميات الطوطمية لا يغير بأي حال من الأحوال تصورنا للطوطمية

في حين بقيت الأصناف الزوجية. فمن المؤكد أن لديها قوة الدوام التي لا تملكها العشائر ومن ثم فإن هذه التحريمات، المتزوجة من حقلها الأصلي، ربما تكون قد انتشرت لتطول كامل الصنف، حيث لا وجود لأية حماعات أخرى يمكن لها أن ترتبط بها. غير أن من الواضح أنه إذا ما كان هذا التنظيم قد وُلد من الطوطمية، فإنه لا يمثل سوى شكلٍ واهٍ ومحوّرٍ منها⁽¹⁾.

وكل ما قيل عن الطوطم في المجتمعات الأسترالية إنما يصحّ بالمثل على القبائل الهندية في أمريكا الشمالية ويمثّل الاختلاف الوحيد في أن التنظيم الطوطمي في هذه القبائل الأخيرة يتّسم بصرامة واستقرار في خطته العامة مما لا نلحظه في أستراليا فالعشائر الأسترالية ليست كثيرة جداً وحسب، بل عن عددها

(1) ربما يطبق التفسير ذاته على قبائل معينة أخرى في لغرب وانجوب الغربي حيث ترتبط الطواطم على نحو خاص بكل صف زواجي يمكن إيجاده، هذا إذا صدقنا مخبري هويت. وهذا هو الحال بين اليرادجوري، والواكلبورا والنتارمورا على نهر الرولر

انظر. Howitt, Nat. Tr., PP. 210-221 226.

وعلى أية حال، فإن الأدلة المجموعة هي موضع شك، بحسب اعترافه هو نفسه والحقيقة أن من الواضح من خلال القوائم التي وضعها، أن كثيراً من الطواطم توجد بالمثل في الصنف من البطن ذاته.

والتفسير الذي يقترحه، على إثر فريزر (Totemism and Exogamy, PP 53. ff) يطرح صموية واحدة. فمن حيث المبدأ، فإن كل عشيرة وبالتالي كل طوطم، يشتمل على نحو متساوٍ في الصنفين من البطن ذاته، حيث أن أحد الصنفين هو صف الأطفال والأحر صف الآباء الذين أخذ منهم الأولون طواطمهم ولذا حين تختفي العشائر فإن التحريمات الطوطمية التي بقيت على قيد الحياة يجب أن تبقى لدى الصنفين الزوجيين على حد سواء، في حين أنه في الحالات لواردة، لكل صف تحريماته الخاصة، متى حدث هذا التمايز؟ مثلاً انكايامارا (قبيلة من كوسزلاند امجنوية) تسمح لنا أن نرى كيف حدث ففي هذه القبيلة يكون للأبناء طوطم أمهم، لكنه مخصوص بعلامة ما مميزة، فإذا ما كان السر الأسود هو طوطم الأم فإن السر الأبيض يكون طوطم الأب. انظر

Howitt Nat. Tr P 229

ويبدو أن هذه هي بداية ميل أو نزوع الطواطم إلى التمايز بحسب لأصناف الزوجية

يكاد أن يكون بلا حدود في القبيلة الواحدة. وقد أورد المراقبون بعضاً من هذه العشائر كأمثلة، إنما دون أن يفلحوا في تقديم قائمة كاملة وذلك لأن هذه القائمة بلا نهاية محددة أبدأً والسيرورة التي فككت البطون الأصلية وولدت عشائر يصح أن يطلق عليها هذا الاسم ما ترال متواصلة ضمن هذه الأخيرة؛ ونتيجة لهذا التفتت المتواصل، فإن العشيرة عادةً ما يحور على قوة ضعيفة التأثير⁽¹⁾. أما في أمريكا، وبخلاف ذلك، فالنظام الطوصفي يحظى بأشكال أكثر تحديداً. ومع أن القبائل هناك أكبر بكثير عموماً، فإن العشائر أقل عدداً. ونادراً ما يكون في قبيلة واحدة أكثر من دزية مها⁽²⁾، وغالباً ما يكون العدد أقل من ذلك؛ ولذا فإن كلاً منها تمثل جماعة مهمة. لكن الأهم من كل هذا، هو أن عددها ثابت، وهي تعرف تعدادها الدقيق، وتخبرنا به⁽³⁾.

ويعود هذا لاختلاف إلى تفوق اقتصادها الاجتماعي. فمذ اللحظة الأولى من رصد هذه العوائل لأول مرة، وُجد أن الجماعات الاجتماعية قد كانت وثيقة الارتباط بالأرض، وأقدر إداً على مقاومة قوى الفصل عن المركز التي اعترتها وفي الوقت ذاته، فإن المجتمع قد كان حدّ العاطمة تحاه وحدته مما حال دون أن يفقد وعيه حيال ذاته وحيال الأجزاء التي يتألف منها. وبذا فإن مثال أمريكا يمكننا من أن نمسّر بصورة أفضل ذلك التنظيم الذي يقوم في أساس العشائر. وإنها لنظرة خاطئة أن نحكم على ذلك تبعاً بشروط الحالية وحدها في أستراليا فالحقيقة هي أن هذا التنظيم هو في حالٍ من التغير والانحلال هناك،

(1) إن القبيلة التي لا تضم إلا بضع مئات من الأعضاء غالباً ما نشتمل على خمسين أو ستين عشيرة، أو حتى أكثر من ذلك. انظر بهذا الصدد.

Durkheim and Mauss, (De quelques formes primitives de classification, in the *Année Sociologique*, vol, VI, P. 28 n.1.

(2) ما عد. بين الهود البوبيلو في الجنوب الغربي، حيث نجد أن تعدادها أكبر بكثير انظر Hodge, Pueblo Indian Clans, in *American Anthropologist*, 1st series, vol. IX, PP. 345 ff. يمكن أن يطرح السؤال دوماً ما إذا كانت الجماعات التي تمتد هذه الطواطم عشائر أو عشائر مربية.

(3) انظر الجدول التي وضعها مورغان في *Ancient Society*, PP 153-185.

وهو أمر ليس بانعادي بأي حال من الأحوال؛ فهو بالأحرى ثمرة تفسخ نراه أمام أعيننا، يعود إلى كل من الانحلال الطبيعي الذي يحدثه الزمن والتأثير المفكك بنظام مما يدرسه البيض. ومن المؤكد أن من غير المحتمل تقريباً أن تكون العشائر الأسترالية قد حظيت في أي يوم من الأيام بتلك الأبعاد وتلك البنية لمتينة التي تميز العشائر الأمريكية. ولكن لا بد أن يكون قد مرّ زمن كانت فيه المسافة بينهم أقلّ مقداراً مما هي اليوم، ذلك أن المجتمعات الأمريكية ما كانت لتُفْلَح أبداً في إقامة مثل هذه البنية المتينة لو كان للعشائر على الدوام مثل هذه الطبيعة الرخوة غير المتماسكة.

لقد مكّن هذا الاستقرار الكبير بنظام البطون القديم من أن يحافظ على نفسه في أمريكا بوضوح ويسرٍ لم يعد نجدهما في أستراليا. ولقد رأينا للتوّ أن البطن في القارة الأخيرة هو في حال من التفسخ في كل مكان؛ وهو في أغلب الأحيان لا يعدو كونه جماعة غفلاً، فإذا ما كان له اسم، فإنّ هذا الاسم إمّا لم يعد مفهوماً أو أنه عاجز، في جميع الأحوال، عن أن يعني الكثير للسكان المحليين، نظراً لكونه مستعاراً من لغة أجنبية، أو من لغة لم يعد يُنطق بها. وهذا هو السبب في أننا لم نتمكن من الاستدلال على وجود الطواطم بالنسبة للبطون إلا عن طريق عدد قليل من البطون الباقية على قيد الحياة، والتي لا تتميز، في حزنها الأكبر، إلا بالقليل مما يلفت الانتباه. وبخلاف هذا، فإن هذه المؤسسة في أجزاء معينة من أمريكا قد احتفظت بأهميتها البدائية. فقبائل لساحل الشمالي الغربي، خاصة التليكيك والهايدا، قد توصلت الآن إلى حضارة متقدمة سيّاً؛ ومع هذا فهي مقسمة إلى نظنين هما القاق والدنب بالنسبة للتليكيك⁽¹⁾، والنسر والقاق بالنسبة للهايدا⁽²⁾. وهذا التقسيم ليس مجرد تقسيم سمي؛ بل يتسوق مع حالة دائمة الوجود من العادات القبلية وهو موسوم بعمق بحياة القبيلة. أما المسافة الأخلاقية التي تفصل العشائر فهي صغيرة جداً بالمقارنة مع المسافة التي تمص

(1) Krause, Die Thindit - Indianer, P. 112; Swanton, Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationships of the Thungit Indians, in XXVI th Rep., P. 308.

(2) Swanton, Contributions to the Ethnology of the Haida, p. 62

البطون⁽¹⁾. واسم كل عشيرة ليس كلمة تُسَيَّ معناها أو لم يعد معروفاً إلا على نحو مبهم؛ إنه طوطم بالمعنى الثام للمصطلح؛ وهو يمثل كل الخصائص الأساسية التي تميزه، بما في ذلك ما سوف نصفه أدناه⁽²⁾. وبالتالي فإن القبائل الأمريكية ينبغي ألا يتم تحايلها، على هذا الأسس أيضاً، ذلك أن بمقدورنا أن ندرس طواطم البطون مباشرة، في حين لا توفر أستراليا سوى ثار باقية مبهمة لهذه الطوطم.

- 2 -

غير أن الطوطم ليس مجرد اسم؛ إنه شعار، شعار حقيقي غالباً ما لوحظت ضروب تشابهه مع شعارات النسب يقول غري، في معرض كلامه عن أستراليا، «كل عدلة تتخذ حيواناً أو نباتاً بمثابة شارة وعلامة لها»⁽³⁾، وما بدعوه غري بالعائلة ليس سوى عشيرة في حقيقة الأمر. ويقول فيزون وهويت أيضاً، «تبيين التقسيمات الأسترالية أن الطوطم هو في المقام الأول شارة جماعة من الجماعات»⁽⁴⁾ ويقول سكولكرافب الشيء ذاته بشأن طواطم هود أمريكا الشمالية. «الطوطم في حقيقة الأمر هو تصميم يتماشى مع شعارات النسب لدى

(1) «التمايز بين العشيرتين هو تمايز مطلق على كل صعيد»، كما يقول سوانس، ص 68 وهو يطلق اسم عشيرة على ما بدعوه بطناً وهو يقول في غير مكان إن الطنين أشبه بامتئين أجبيتين في علاقة واحدهما بالآخر

(2) بين الهيدا على الأقل، يغير طوطم العشائر الحقيقية أكثر مما يغير طوطم البطون في الواقع، يتيح الاستخدام للعشيرة أن تتبع أو تعطي حق حمل طوطمها، ولذا فإن لدى كل عشيرة عدداً من الطواطم، تشترك في بعضها مع عشائر أخرى (انظر سوانس، ص 107، 268) ولأن سوانس بدعوى البطون عشائر، فإنه مضطر لأن يطلق اسم عدلة على العشائر الحقيقية، والأسرة على لعوائل المعهودة ولكن المعنى الحقيقي لمصطلحاته ليست محسناً

(3) Journal of Two Expeditions in N.W. and W. Australia, II, P. 228

(4) Kamilaroi and Kurnai, P. 165

الأهم المتحضرة، ويُحاز لكل شخص أن يحمله بمثابة برهان على هوية العائلة التي ينتمي إليها. وهذا ما يشته أصل الكلمة، التي هي مشتقة من Dodaim، ومعناها القرية أو المكان الذي تقيم فيه الجماعة «العائلية»⁽¹⁾. وهكذا حين دخل الهنود في علاقات مع الأوروبيين وأقيمت العقود فيما بينهم، كنت كل عشيرة تختتم بطوطمها على المعاهدات التي يتم التوصل إليها⁽²⁾.

كان نبلاء المرحلة الإقطاعية يحنون، وينقشون، ويصممون شعاراتهم بكل الطرق ليصعوه على جدران قلاعهم، وعلى أذرعهم، وعلى كل ما يعود لهم؛ وكان سود أستراليا وهنود أمريكا الشمالية يفعلون الشيء ذاته بطوطمهم. فالهنود الذين رافقوا صموئيل هيرن رسموا طوطمهم على دروعهم قبل المضي إلى المعركة⁽³⁾ وبحسب شارلوا، فإن قبائل معينة من الهنود كان لديها، في زمن الحرب، شعارات حقيقية مصنوعة من قطع من لحاء لشجر المشدود إلى طرف عمود، تمثل عليها لطوطم⁽⁴⁾. وبين التلنكيت، حين كان الصراع ينشب بين عشيرتين، كان أبطال الجماعتين المتشاحتين يلبسون خوذات فوق رؤوسهم، رُسم عليها طوطم كل خيمه، كعلامة تدلّ على العشيرة⁽⁵⁾. وبحسب مراقب آخر فإن الحيوان كان يُحُتَّط وبوضع أمام الباب⁽⁶⁾ وبين الوياندوت، فإن كل عشيرة كان لديها زخارفها ورسوماتها، لتمييز⁽⁷⁾ وبين الأوماها، وبين السوموما، كان الطوطم يُرسم على الحيمة⁽⁸⁾.

(1) Ind an Tribes, I, P. 240, cf. I P. 52

هذه المصطلحات موضع شك كبير. انظر

Handbook of American Indians North of Mexico (Simthsonian Inst, Bur. Of Ethnol, Pt II s v, Totem, P. 787).

(2) Schoolcraft, Indian Tribes, III, 184, Garrick Mallery, Picture Writing of the American Indians, in Tenth report, 1893, P. 377.

(3) Hearn, Journey to the Northern Ocean, P. 148.

(مفتس من ميزر، Totemism، ص 30)

(4) Charlevoix, Histor et Description de la Nouvelle France, V, P. 329

(5) Ermanue A. Smith, Myths of the Iroquois, in sec. rep. of the Bur. Of ethnol., P. 78.

(6) Dodge, Our Wild Indians, P. 225.

(7) Powell, Wyandot Government, in First Rep. Of the Bur. Of Ethnol, 188, P. 64.

(8) Dorsey, Omaha Sociology, in Third Rep., PP. 229, 240, 328

وكلما عدا المجتمع أقرب إلى الاستقرار، وكلما استُبدل المرسل بالخيمة، وكلما عرفت الفنون التشكيلية مزيداً من التطور، كان الطوطم يُحفر على الخشب وعلى الحدران. وهذا ما حصل على سبيل المثال، بين الهيدا والتسميثيان، والساليش والتكليكيت. يقول كراوس: «ثمة زخرفة خاصة جداً للمنزل، بين التليكيت، هي الشعر الطوطمي.» وكانت الأشكال الحيوانية تُجمع في بعض الأحيان إلى الأشكال البشرية، وتُحفر على القوائم أو الأعمدة إلى جانب المدخل، الذي يرتفع حوالي (15) ياردة، وكانت تُرسم عموماً بألوان فاقعة جداً⁽¹⁾. غير أن هذه التزيينات الطوطمية لم تكن وافرة في قرية التليكيت، حيث لم تكن لتوجد تقريباً إلا أمام بيوت الرعاة والأثرياء. لكنها كانت شائعة أكثر بكثير لدى قبيلة الهيدا المجاورة، فهي توجد على الدوام العديد منها على كل ست⁽²⁾. والقرية التابعة للهيدا، بأعمدها المنحوتة الكثيرة، تُخلف أنصباعاً بأن المرء في مدينة مقدسة، كل منها مروود بقباب أحراسه أو بمناراته الصغيرة⁽³⁾. وبين الساليش، كثيراً ما يُمثل الطوطم على جدران البيوت الأمامية أو واجهاتها⁽⁴⁾. أما في أمكنة أخرى، فيُرى على القوارب، وعلى الأدوات من كل نوع وعلى مساند القبور⁽⁵⁾.

والأمثلة السابعة مستمدة من هنود أميركا الشمالية على وجه الحصر، ذلك لأن النحت، والحفر، ولتصوير الدُم ليست ممكنة إلا حيث تكون الفنون التشكيلية قد بلغت درجة من الكمال لم تصلها القبائل الأسترالية ولهذا فإن

(1) Krause, Op, Cit., PP 130f

(2) Karuse, P. 308.

(3) انظر صورة لقرية من قرى الهيدا لدى سوانن، مصدر سابق، P. I. وانظر.

Taylor, Totem Post Of The Haida Village Of Masset, J. A. I., New Series I, P. 133.

(4) Hill Tout, Report On The Ethnology Of The Statlumb Of British Columbia, J. A. I., XXXV, P. 155.

(5) Karuse, Op, Cit., P. 230, Swanson, Haida, PP. 129, 135ff., Schoolcraft, Op. Cit., I, PP 52 53 337, 356

في الحالة الأخيرة الطوطم يُمثل بالمقلوب، في علامة حداد، وتوجد استخدامات مماثلة

بين اليونان. انظر: C. Swan, In Schoolcraft, V, P. 265

وكذلك بين الديلاور انظر:

Heckewelder, An Account of the History, Manners And Customs Of The Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania, PP 246 - 247

التمثيلات الطوطمية من هذا النوع الذي ذكرناه للتو هي نادرة في أستراليا قياساً بأمريكا. ومع هذا فقد تم إيراد أمثلة عليها. فبين الورا مونغ، وعند نهاية مراسم الدفن، كانت عظام الميت تُدفن، بعد أن تكون قد حُفَّت وطُحنت، وإلى جانب المكان الذي تُدفن فيه، كانت توضع هيئة تُمثل الطوطم⁽¹⁾ وبين المور والأنولا، كانت الجثة توضع في قطعة مجوفة من الخشب مزينة بتصاميم للطوطم⁽²⁾. وفي ويلز الحنوية الجديدة، وجدت ثيران محصورة على الأشجار قرب قبر دُفن فيه أحد السكان المحليين⁽³⁾، وقد عزا برو سميث إلى ذلك خصائص طوطمية. أما سكان دارلنغ العليا فكانوا يحفرون صوراً طوطمية على لدروع⁽⁴⁾ وبحسب كولنيز فإن جميع الأدوات تقريباً كانت معصاة بزخارف ربما كانت لها الدلالة ذاتها؛ كما وجدت تصاوير من النوع ذاته على الصخور⁽⁵⁾ ولعل هذه لتصاميم الطوطمية أن تكون أكثر شيوعاً مما يبدو عليه الحال. وذلك لأنه ليس من السهل على الدوام معرفة المعنى العلي لهذه التصاميم، نظراً لأسباب سوف نناقشها أدناه

تعتبها هذه الوقائع المحتملة فكرة عن المكنة الكبيرة التي يحتلها الطوطم في حياة البدائير الاجتماعية غير أنه قد بدا لنا، إلى الآن، كما لو أنه شيء ما يقع خارج الإنسان نسبياً، ذلك أننا لم نرَ الطوطم مُمثلاً إلا على الأشياء الخارجية. غير أن الصور الطوطمية لم تكن توضع على حدران البيوت وحدها، أو على جوانات القوارب، أو على الأسلحة، والأدوات والقبور، بل وُحِدَت أيضاً على أجساد البشر ولم يكونوا يصنعون شعرائهم على الأشياء التي يمتلكونها فحسب، بل كانوا يصنعونها على أنفسهم، يطعمونها على أحسادهم، حتى تغدو جزءاً منهم، وعلم التمثيلات هذا هو العالم الأهم بكثير.

والواقع أن ثمة قاعدة شديدة العمومية تتمثل في أن يلتبس أفراد كل عشيرة

(1) Spencer And Gillen, Nor. Tr., PP 168. 537 540

(2) المصدر لسابق، ص 174

(3) Brough Smyth, The Aborigines of Victoria I, P 99n

(4) Brough Smyth, I, P284

ويورد ستريلو واقعة من نفس النوع بين الأرون (III، ص 68)

(5) An Account of The English Colony In N S Wales, II, P. 381

أن يعطوا أنفسهم الوجه الخارجي لطوطمهم. وفي أعياد دينية معينة بين التلينكيست، كان الشخص الذي يتولى إدارة الطفوس يلبس عباءة تمثل، إما كلياً أو جزئياً، جسد الحيوان الذي يحمل اسمه⁽¹⁾. وهذه الاستخدامات ذاتها توجد أيضاً في كامل شمالي غرب أمريكا⁽²⁾. كما توجد أيضاً بين المينيتاري، حين يذهبون إلى القتال⁽³⁾، وبين هنود البيوبيلو⁽⁴⁾. أما في غير مكان، وحين يكون الطوطم طائراً، فكان الرجال يرتدون ريش هذا الطائر على رؤوسهم⁽⁵⁾. فبين الإيوا، لكل عشيرة طريقتها في قص الشعر. ففي عشيرة النسرة، كانت تُترك خصلتان كبيرتان في مقدمة الرأس، في حين تترك ثلاثة في الحلف، وفي عشيرة لوفالو، كانت الخصل بهيئة القرون⁽⁶⁾. وبين الأوماها، توجد أمور مماثلة فكل عشيرة لها لباس الرأس الخاص بها ففي عشيرة اللحفاة، على سبيل المثال، كان الشعر يُحلق جميعاً، ما عدا ست خصل، اثنتان على كل جانب من الرأس، وواحدة في الأمام، وواحدة في الخلف، على نحو يحاكي ساقي ورأس وذيل الحيوان⁽⁷⁾.

غير أن الأكثر شيوعاً هو أن تُطعم العلامة لطوطمية طاعة على الجسد. ذلك أن هذه هي طريقة التمثيل التي تقدر عليها حتى المجتمعات الأقل تقدماً. ولقد طُرح السؤال في بعض الأحيان عما إذا كانت الشعيرة المتمثلة بخلع السنين العلويين للفتيان عند البلوغ تتوخى إنتاج شكل من الطوطم أم لا. والحقيقة في هذا الأمر ليست راسخة بعد، غير أن من الجدير ذكره أن السكان المحليين أنفسهم يفسرون هذه العادة على هذا النحو وعلى سبيل المثال، فإن خلع الأسنان بين الأرونتا لم يكن يُمارس إلا بين عشيرتي المطر والماء، وبحسب التقاليد الآن، فإن هدف هذه العمية هو أن تجعل وجوههم تبدو مثل غيوم سوداء، بأطراف نيرة يُعتقد أنها تعلن عن وصول المطر

(1) Krause, P. 237.

(2) Swanton, Social Condition, PP. 435ff., Boas, The Social Organization And Secret Societies of The Kwakwaka'wakw Indians, P. 358.

(3) Frazer, Totemism, P. 26.

(4) Bourke, The Snake Dance of The Moquis of Arizona, P. 229

J W Fewkes, The Group of Tusayan Ceremonial Called Katsinas, In XV Th Rep, 1897, PP. 151, 263

(5) Miller, Geschucht Der Amerikanischen Urreligionen, P. 327.

(6) School Craft, Op Cit, III, P. 269

(7) Doresy, Omaha Social, Th rd Rep, PP. 229, 238, 240, 245.

السريع، ولذا كانت تُعتبر أشياء من العائلة ذاتها⁽¹⁾. وهذا دليل على أن المحلي نفسه يعي أن غاية هذه الصروب من التشويه هي أن تعطيه، اصطلاحياً على الأقل، وحه طوطمه وبين الأرونا ذاتها، وفي سياق شعائر البضع والحز، كنت تحدث جروح معينة في أخوات المبتدئ وفي زوجته المقبلة؛ أما الندوب الناجمة عن ذلك، والتي كان شكلها يمثل أيضاً على شيء ما مقدس سوف نتكلم عنه بعد قليل ويُدعى Churinga، فإنها كانت، هي الحطوط المرسومة على Churinga، بمثابة شعار طوطمي⁽²⁾. وبين انكايشير، كان يُعتقد أن الـ Euro وثيق الصلة بالمطر⁽³⁾، فكان رجال عشيرة المطر يضعون في آذانهم أحلاقاً صغيرة مصنوعة من أسنان الـ Euro⁽⁴⁾ وبين اليركالا، خلال تعدية أو إدخال الشباب، كان يحدث في الواحد منهم عدداً معاً من الجروح التي تحلّف سديات؛ وكان عدد وشكل هذه الجروح يختلف باختلاف الطواطم⁽⁵⁾. ولقد ذكر أحد المخبرين الذين كانوا يقدمون المعلومات لـميرون، هذه الواقعة ذاتها لدى القبائل التي قام برصدها⁽⁶⁾ وتبعاً لهويت، فإن علاقة من النوع ذاته توجد لدى الديري بن أشكال معينة للندوب وطوطم الماء⁽⁷⁾. وسن هنود الشمال الغربي، نجد أن ثمة عادة شائعة جداً تمثل بوشم أنفسهم بوشم الطواطم⁽⁸⁾

(1) Spenerr and Gillen, Nat Tr., P. 451

(2) نفس المصدر، ص 257

(3) سوف يرى أدناه معنى هذه العلاقات (BK, II, Ch IV)

(4) سسبر وغلين، نفسه، ص 296

(5) Howitt, Nat. Tr., PP. 744 - 746, Cf. P.129.

(6) Kamilaroi and Kurnai, P. 66n ومن الصحيح أن مخبرين آخرين يعارضون هذه الواقعة

(7) هويت، نفسه، ص 744

(8) Swanton, Contributions to the Ethnology of the Haida, P. 41ff, Pl XX And XXI, Boas, The Social Organization Of The Kwakiwlt, P. 318, Swanton, Thingit, Pl, Xvi ff

في أحد الأمكنة، حارح المصطفيين الإثنوغرافيتين اللتين مدرسهما بصورة خاصة، هذه الوثوم تكون موصوعة على الحيوانات التي تعود للعشيرة فاليشوان في إفريقيا الجنوبية تقسم إلى عدد معين من العشائر فهناك شعب التماسيح، واسوفاو، وانفرد إلح، وعلى سبل المثال، فإن شعب التماسيح يجرون بضاً في آذان قطعهم بشبه شكله فث هذا الحيوان (Casalis, Les Basoutos, P. 221) وبحس روبرنسون سميت، فإن هذه العادة نفسها تُرى

بين لعرب القدماء انظر Kunshup And Marriage In Early Arabia, PP. 212-214

وحتى لو لم تكن الوشوم التي تُجرى عن طريق ضروب التشويه أو الندوب ذات دلالة طوطمية على الدوام⁽¹⁾، فإن الأمر مختلف بالنسبة للتصاميم البسيطة المرسومة على لجسد. فهي عموماً تمثيلات للطوطم. ويظل صحيحاً أن المحلي لا يجري هذه التمثيلات كل يوم، فحين يكون منهمكاً بمشاعل اقتصادية محضه، أو حين تتوزع الجماعة العائلية لكي تقنص أو تصطاد السمك، لا يرجع نفسه بكل هذه البهارج الشخصية، بالغة التعقيد. غير أنه حين تجتمع العشيرة لتحيا حياةً مشتركة ولتعاون في الطموس الدينية، فإن على المحلي الفرد أن يزيّن نفسه. وكما سئرى، فإن كل طقس معين يُعنى بطوطم معين، ونظرياً فإن الشعائر المعيّنة بطوطم معين لا يمكن أدائها إلا من قل أنواع ذلك الطوطم وولئك الذين يؤدّون⁽²⁾، ومن يأخذون دور الكهنة، بل وفي بعض الأحيان من يساعدون كمشاهدين، عادةً ما تكون التصاميم التي تمثل الطوطم على أجسادهم⁽³⁾، وإن واحدة من أهم شعائر التعدية، التي يدخل من خلالها الشاب حياة القليلة الدينية، تمثل في رسم الرمز الطوطمي على جسده⁽⁴⁾

(1) مهما يكن، فإنه بحسب سسر وغيلس، ثمة بعض الوشوم التي ليس لها أية دلالة دسبة
 اطر - Nat Tr., Pp. 41ff, Nor Tr., Pp. 45-54-56

(2) بين الأرونا، هذه القاعدة لها استثناءات سوف بشرحها أدناه

(3) Spencer And Gillen, Nat Tr., P. 62, Nor. Tr., Pp. 179 259 292 295, Schulze. Loc, Cit, P. 221.

إن الشيء الممثل على هذا النحو ليس الطوطم نفسه على الدوام، وإنما واحد من ثلث الأشياء التي تُعد، نغراً لارتباطها بالطوطم، على أنها من نفس عائلة لأشياء

(4) هذا هو الحال، مثلاً، بين الوارامونغا، والولاري، والولمالا، والتجيلي، والأومايا والأوماتجيرا (Nor. Tr., 339-348). وبين الوارامونغا، وفي لحظة تنعيد التصميم، فإن السعد يحاطب المتعدي ماكلمات التالية: "هذه علامة تحص مكانك، لا تطلع إلى مكان آخر" وهذا يعني، كما يقول سسر وعيس "إن على الشاب ألا يحترط في طقموس حص طوطم أخرى عر طوطمه وهي تشير أبصاً إلى الاقتران الوثق لذي يفترض وجوده بين إنسان وطوطمه وأية بقعة مرتبطة على بحر حاص بهذا الطوطم" (Nor Tr., P. 584 And N) وبين الوارامونغا، ستغل الطوطم من الأث إلى الابن ولذا فإن لكل محلة أو مكان طوطمه الخاص

صحيح أن التصميم المرسوم على هذا الحو لى الأرونا لا يمثل على الدوام وبالضرورة طوطم من يتعدى⁽¹⁾، إلا أن هذه هي الاستثناءات وليست القاعدة، وذلك نجم، من غير شك، عر حالة التنظيم الطوطمي لمضطربه لهذه القبيلة⁽²⁾ وكذلك فإنه حتى بين الأرونا، وفي أشد لحظات التعدية وقاراً، والتي تمثل دروتها وقدسيتها، حين يُسمح للمعتنق الجديد سدخول المقدس حيث تُحفظ جميع الأشياء المقدسة العائدة للقبيلة، فإن رسماً شعاريّاً يوضع عليه؛ وهو هذه المرة طوطم الشاب الذي يُمثل على هذا النحو⁽³⁾.

(1) Spencer And Gillen. Nat. Tr., Pp. 215, 241, 376.

(2) يجب أن تذكر أن الطفل في هذه القبيلة يكون لهطوطم مختلف عطوطم والده، أو والدته، أو أقربائه عموماً والأقرب من كلا الطرفين هم المؤدون المخصصون لطقوس التعدية وبالتالي ولأن إنساناً ما لا يستطيع من حيث لمبدأ أن يتمتع بصفة المؤدي أو الكائن إلا في طقس طوطمه الخاص، فإن الشعائر التي يتعدى من خلالها الشاب في حالات معينة يجب أن تكون مرتبطة بطوطم ليس طوطمه الخاص ونجد حالات من هذا النوع لدى سسر وعيل، Nat. Tr. ص 229. ووجود نوع من الشدود هنا ينبه بوضوح واقعة أن الحتان يقع لطوطم الذي يسيطر لدى لجماعة المحلية للمتعدى. أي يقع لطوطم الذي سيكون صوطم المتعدى نفسه، إذا لم يكن التنظيم الطوطمي مضطرباً، وإذا ما كان هذا التنظيم بين الأرونا ما هو عليه بين الواراموينا انظر Spencer And Gillen, Ibid., P 219

ويرت على هذا الاضطراب علاقة أخرى فآثره يمثل، على العموم فيوسيع الروابط التي تصل كل طوطم بجماعة خاصه توسيعاً قليلاً، حيث أن من الممكن لكل طوطم أن يحوز أعضاء في كل الجماعات المحلية الممكنة، وحتى في البطين. والحال أن فكرة قيام فرد من طوطم آخر بإحياء طقس طوطم معين - وهي فكرة معاكسة تماماً لمبدأ الطوطمة ذاته، كما سرى بصورة أفضل بعد قليل - يكون على هذا النحو مقبولاً ودومقاًومة كبيرة. ولقد تم الإقرار بأن شخصاً تكشف له روح من الأرواح صيغة طقس ما له الحق في أن يتدصر هذا الطقس، حتى لو لم يكن من الطوطم المعني هو نفسه (Nat. Tr., P. 519) بيد أن كون هذا الأمر بمثابة سثناء للقاعدة ونتاج تنوع من التمايح تثبت واقعة أن المتفع من الصيغة ليس له الحق المطلق فيالتصرف بها، فإذا ما نقلها - وهذا النقل شائع - فذلك بالضرورة إلى عضو من أعضاء الطوطم الذي يحصه الشعيرة (Nat. Tr., Ibid.)

(3) Nat. Tr., P140، فهذه الحالة، يحتفظ المتدنى بالتربس الذي رس بهمه إلى أن يحتمي من لقاء ذاته بفعل الرسم

أما الروابط التي تربط بين المرء وطوطمه فهي بالغة القوة حتى إنَّ شعير لعشيرة لدى قبائل الساحل الشمالي العربي من أمريكا يُرسم لا على الحي وحسب وإنما على ائمت أيضاً: حيث يضعون العلامة الصوطمة على الحثة قبل أن تُدفن.

- 3 -

تمكنا هذه الترينات الطوطمية من رؤية أن الطوطم ليس مجرد اسم وشعار. فهي تُستخدم في سياق الطقوس الدينية؛ وهي جزء من الخدمة الطقسية، ففي حين أن الطوطم رمز جمعي، إلا أنه يتسم أيضاً بطابع ديني والحقيقة أن الأشياء تُصنف تبعاً بصلتها به على أنها مقدسة أو مدنية فهو النمط الحقيقي للشيء المقدس.

إن قبائل أستراليا الوسطى، خاصة الأرون، واسوريتج، واكاييتش، والأمانتجير، والإلبيرا⁽¹⁾، تستخدم على نحو دائم أدوات معينة في شعائرها يُطلق عليها الأروننا اسم Churinga، بحسب ما يقول سينسر وعليين، أو Tjurunga، بحسب ستريلو⁽²⁾. وهي قطع من الخشب أو قطع من الحجر المصقوف، متنوعة في أشكالها أشد التنوع. إلا أنها بيضوية أو مستطيلة بوحه عام⁽³⁾ وكل جمعة طوطمية لديها مجموعة مهمة إلى هذا الحد أو ذاك من هذه الأدوات وعلى كل واحدة منها حُفر تصميم يمثل طوطم هذه الجماعة ماديات⁽⁴⁾ وثمة عدد من الـ Churinga له ثقب في أحد الأطراف، يُدخل فيه خيط من لشعر البشري أو من شعر الأوسوم، أما تلك المصنوعة من الخشب والمتقوية على هذا النحو فتستخدم ذات الأغراض التي يخدمها أدوات العبادة التي

(1) ثمه بعضها أيضاً بين الواراموينا، إما بأعداد أقل مما هو بين لأورنا وهي لا تصور في الطقوس الطوطمية على الرغم من مكانها في الأساطير (Not. Tr. P163).

(2) تستخدم القبائل الأخرى أسماء أخرى، وإذا ما كان يصعب نوعاً من المعنى العام على المصطلح الذي تستخدمه لأورنا، فذلك لأن Churinga تحظى في هذه القبيلة بأهم مكانة ودُرست فيها على أفضل وجه.

(3) ستريلو، II، ص 81.

(4) ثمة بعضها مما لا يظهر عندها أي تصميم بطر Spencer And Gillen, Nat. Tr. P 144.

أطلق عليها لأنوعرافيون الإحليل اسم «الـ Bull Roarer» فمن خلال الحيط المعلقة به ، تدور بسرعة في الهواء على نحو يحدث نوعاً من الدمدمة المماثلة لما تحدثه الدمى المسماة بهذا الاسم والتي لا يرال أطفال يستخدمونها، وهذه الضجة لمصنعة لها دلالة شعائرية وتصاحب جميع الطقوس مهما تكن أهميتها. وهذه الضروب من الـ Churinga هي Bull-Roarsers حقيقة غير أن هالك غيرها ليست مصنوعة من الحشب وليست مثقوبة؛ ولذا لا يمكن أن تُستخدم على هذا النحو. إلا أنها تثير ونلهم العواطف الدينية دابها على الرغم من ذلك.

والحال، أن كـ Churinga، مهما يكن الغرض الذي تستخدم من أجله، تُعد من بين الأشياء المقدسة على نحو بارز، فلا يفوقها أي شيء في مكانتها الدينية، وهذا ما نشير إليه حتى الكلمة المستخدمة في الدلالة عليها فهي ليست مجرد معنى مادي وإنما أيضاً معنى وصفي مقدس وعلاوة على هذا، فإن من بين الأسماء المتعددة التي يحتلها كل أرونتا، ثمة اسم بالغ القداسة لا ينبغي أن يُح به لعريب، وهو يُلفظ إنما ندرأ، فإذا ما لُفظ، لُفظ في صوت خفيض ونوع من الهمس الغامض. ويُدعى هذا الاسم الآن بالـ Aritna Churinga (Aritna تعني اسم)⁽¹⁾ وعموماً، فإن كلمة Churinga تُستخدم في الإشارة إلى جميع الأفعال الطقسية؛ وعلى سبيل المثال، فإن Ila Churinga تدل على عادة الإيمو⁽²⁾ (طائر أسترالي يشبه النعام) وحين تستخدم Churinga مادياً،

(1) Nat. Tr., Pp. 139 And 648, Strehlow, II, P75

(2) إن ستريلو، الذي يكتب Tjurunga، يعطي ترجمة مختلفة قليلاً لهذه الكلمة، يقول: "تعني هذه الكلمة ما هو سرّي وشخصي (Der Eugene Geheime) حيث Tju كلمة قديمة تعني حفيّ أو سرّي، و Runga تعني موهلي" لكن كتب الذي يمثل في هذا الأمر مرجعاً أشدّ ثقة من ستريلو، يترجم Tju بالعظيم، والقوي والمقدس انظر

Kempe, Vocabulary of The Tribes Inhabiting Macdonell Ranges, S.V Tju, In Transaction of the R Society Of Victoria, Vol. XIII

وهي قرارة الأمر، فإن ترجمة ستريلو لا تختلف كثيراً عن لترجمة الأخرى كما يمكن أن يبدو لوهة الأولى، ذلك أن ما هو سرّي يكون حفيّا عن معرفة المحدث، أي أنه مقدس أما بالنسبة بمعنى Runga، فإنه يبدو لنا مشكوكاً به إلى حد بعيد فطقوس الإنمو تعود إلى جميع أعضاء تلك العشيرة، حيث يمكن للجميع أن يشاركوا بها، ولذا فإنها ليست شخصية لأي منهم

فإنها تشير إلى الشيء الذي صفته الأساسية القداسة. والأشخاص المدنسون، أي النساء والشباب الذين لم تتم تعديتهم الحياة الدينية، قد لا يساح لهم أن يلمسوا الـ Churinga أو حتى أن يروه؛ وما يُتاح بهم لا يتعدى النظر إليها من بعد، وحتى هذه ليست سوى فرص مادرة⁽¹⁾.

وتُحفظ الـ Churinga على نحوٍ ورع في مكان خاص، يُطلق عليه الأرونجا اسم Ertnatulunga⁽²⁾. وهذا المكان عبارة عن كهف أو سوع من الحجر الخفي في مكان مهجور. ويكون مدخله مغلقاً بعذيه بواسطة حجارة توضع بذكاء بحيث لا يمكن لغريب يمر بها أن يشك بأن الكبر الديني للعشيرة قريب منه مثل هذا القرب والطبع القدسي للـ Churinga عظيم جداً بحيث أنه يتقل للمكان الذي حُرِّب فيه: فالنساء ومن لم تتم تعديتهم لا يستطيعون الاقتراب منه ولا يمكن للشباب قبل أن تكتمل تعديته تماماً أن يجد منفذاً إليه. وثمة أشخاص لا يُعتبرون جديرين بهذه الخطوة إلا بعد سنوات من الاختبار⁽³⁾ بل إن الطبيعة الدينية لهذه الأدوات تشع إلى مسافة وتتقل إلى كل المحيط: كل شيء قريب يُسهم في هذه الطبيعة ذاتها ويكون لذلك بعيداً عن نمسة الدناسة. فإذا ما طارد شخص شخصاً آخر، فإن هذا الأخير ينجو إذا أُنصح في الوصول إلى الـ Ertnatulunga؛ حيث لا يمكن الإمساك به هناك بل إن الحيوان الحريح الذي يلجأ إلى هناك يسفي أن يُحترم⁽⁴⁾. والنراعات محرمة هناك، إنه مكان السلام، كما يُقل في المجتمعات الجرمانية؛ إنه مقدس الجماعة الطوطمية، وهو ملاذ وملجأ حقيقي.

(1) Nat Tr , Pp 130-132, Streglow, II, P78

إن المرأة التي رأت الـ Churinga أو الرجل الذي يريها يباها بقتلان كلاهما
(2) يدعو ستريلو هذا المكان، المحدد بالمصطلحات د بها تماماً كما لدى سنسر وغينز،
يدعوه Arknanaa بدلاً من Ertnatulunga (ستريلو، II، ص78)

(3) Nor Tr., P 270. Nat. Tr., P:40

(4) ستريلو، II، ص78. وعلى أية حال فإن ستريلو يقول إذا ما جأ العائل إلى القرب من الـ Ertnatulunga، فإنه يلاحق هناك دور شفقة ويُقتل. والحال أن نجد صعوبة في التوفيق من هذه الواقعة والمرية التي تتمتع بها الحيوانات، ويتساءل إن لم تكن لصرامة لستي يعامل بها المحرم شيئاً قريب العهد ولا ينبغي أن يُسب إلى ضعف الناب الذي يحمي الـ Ertnatulunga

غير أن فضائل Churinga لا تقتصر في تجلياتها على الطريقة التي تبقى بها المدتس بعيداً فهي معرولة على هذا النحو لأنها شيء له قيمته لدنيا الرفيعة والذي يؤدي صياغه إلى أذية الجماعة والأفراد أذية شديدة ولـ Churinga كل صفات الإعجاز: فهي تشعي الجروح بالمس، خاصة تلك الناحمة عن الختان⁽¹⁾؛ وهي تحوز على القوة نفسها حيال المرض⁽²⁾؛ وتفيد في حصر للحية نمو⁽³⁾؛ وتسبغ قوى مهمة على النوع انطوطمي، الذي تضمن تكاثره العادي⁽⁴⁾؛ وتهب الشر القوة، والشجاعة، والتصميم، في حين أنها تعتمد، من جهة أخرى، إلى فمع وإضعاف أعدائهم وهذا الاعتقاد الأخير راسخ الحدور حتى إنه حين يقف خصمان قبالة أحدهما الآخر، إذا ما رأى أحدهما أن الآخر قد جذب الـ Churinga معه، فإنه يفقد ثقته بنفسه وتكون هريمته محففة⁽⁵⁾ ولذا فإن ما من أداة شعائرية تحتل مثل هذه المكانة الهامة في انطقوس الدينية⁽⁶⁾. وعن طريق ضرور شتى من المسح، فإن قدراتها تنتقل إما إلى الكهنة أو المساعدين، ولإحداث ذلك، فإنها تُفرك فوق أعضاء المؤمن ومعدته بعد أن تُغطى بالشحم⁽⁷⁾؛ أو أنها تُغطى في بعض الأحيان بالزغب الذي ينطير ويتبعثر في كل اتجاه حين تُدور، وهذه عبارة عن طريقة في شر الفضائل التي تنطوي عليها⁽⁸⁾.

(1) Nat. Tr., P. 248

(2) Ibid., PP. 545f. Strehlow, II, P. 79.

على سبيل المثال، فإن الغبار السحيم عن حث الـ Churinga بحجر، إذا ما حُل في الماء، يشك دوار يعيد الصحة للأشخاص العليلين

(3) Nat. Tr, PP. 545f (II, ص 79) يعارض ذلك

(4) على سبيل المثال، إذا وُضعت Churinga طوطم اليوم في التراب، فإنها تجعل النام سمو.

انظر Nor Tr, P. 275، وهي تملك القدرة ذاتها بالنسبة للحيوانات انظر

Strehlow, II, PP. 76, 78, III, PP. 3-7.

(5) Nat. Tr, PP. 135, Strehlow, II, P. 79

(6) Nor Tr, P. 278.

(7) Ibid., P. 180.

(8) Ibid., P. 272 f.

غير أنها لا تقتصر في تقديمها الفائدة على الأفراد، فمصير العشيرة ككل مرتبط بمصيرها فضياعها مصيبة أعظم كارثة يمكن أن تقع على رؤوس الجماعة⁽¹⁾ فهي بعض الأحيان هي تترك الـ *Ernatulunga*، كما يحصل مثلاً حين تُعاد إلى جماعة أخرى⁽²⁾. وعندئذٍ يحلّ حداد عام حفيبي. وعلى مدى أسبوعين، يأخذ شعب الطوطم بالبكاء والنحيب، ويُغطّون أجسادهم بلطین الأبيض كما يفعلون حين يفقدون أحد الأقرباء⁽³⁾ والـ *Churinga* لا تُترك في متناول أيّ كان ونحت نصرفه، فالـ *Ernatulunga* حيث تُحفظ يكون تحت سيطرة زعيم الجماعة صحيح أن لكل فرد حقوقه الخاصة في بعض منها⁽⁴⁾، إلا أنه لا يستطيع على الرغم من كونه مالكاً لها بمعنى من المعاني، أن يعيد منها إلا بإذن من الزعيم بإشرافه فهي كنز جمعي، وصدوق لعشيرة المقدس⁽⁵⁾. والإحلاص الذي تشكل موضوعه يكشف عن مدى ارتفاع القيمة المنسوبة إليها والاحترام الذي تُعامل به ينمّ عليه وقار الحركة⁽⁶⁾. فهم يُعنون بها، يدهنونها بالشحم، يفركونها، يصقلونها، وحين تُنقل من مكان إلى آخر، فإنّ ذلك يكون في وسط الطقوس الذي يمثل شهادة على واقعة أنّ هذا النقل يُعتبر فعلاً ذا أهمية عظيمة⁽⁷⁾.

والـ *Churinga* بحدّ ذاتها هي أشياء من الحشب والحجر شأن الأشياء

(1) Nat. Tr., P. 135.

(2) تستعير جماعة ما الـ *Churinga* من جماعة أخرى وفي ذهنها أنها سوف تنقل بعضاً من فضائلها

وأن حضورها سوف يريده من حيوية لأفراد وحيوية الجماعة انظر Nat. Tr., PP. 158 ff

(3) Ibid, P. 136.

(4) كل فرد مرتبط برابطة خاصة مع *Churinga* خاصة تتضمن له حياته، كما أنه مرتبط بشك انتي تعدد من أهله كميراث

(5) Nat. Tr., P. 154, Nor. Tr., P. 193.

إنّ الـ *Churinga* هي جمعية إلى حدّ بعيد حتى إنّها تحلّ مكانة لـ (Messag - Sticks)

انتبي يروّد بها رُسل الغائل الأخرى، حين يُرسلون لدعوة جماعات أجنبية إلى طقس

(nat Tr, PP. 141 f)

(6) المصدر السابق، ص 326 يحب ملاحظه أن الـ *Bul - Roarers* تُستخدم بالطريقة ذاتها انظر

Mathews, Aboriginal Tribes of N s Wales and Victoria, in Jour. Of Roy. Soc. Of N.S Wales, XXXVII, PP. 307f

(7) Nat. Tr., PP. 161, 259 ff.

الأخرى، وهي لا تُميز من الأشياء المدنسة من نفس النوع إلا بخصوصية واحدة. إن العلامة البطوطمية مرسومة أو محفورة عليها. ولذا فإن هذه العلامة وحدها هي ما يضمني عليها طابعها المقدس. صحيح أن الـ Churinga، بحسب سبنسر وغلين، تخدم كمكان إقامة لروح سلف من الأسلاف وأن حضور هذه الروح هو ما يهب هذه الخاصية⁽¹⁾، إلا أن ستريلو، إذ يعلن عدم دقة هذا التفسير، يقترح بدوره تفسيراً آخر لا يختلف في حقيقته عن الأول. هو يزعم أن الـ Churinga تُعتبر بمثابة صورة لجسد السلف، أو الجسد نفسه⁽²⁾. وهكذا، فإن العوطف التي يلهمها السلف، في الحالتين، هي التي تتشبهت بالشئ المادي ونحوه إلى نوع من المبتش. عبر أن هذين التصورين اللذين لا يختلفان، بالمناسبة إلا في حروفية الأسطورة - قد رُكبا لاحقاً، لتفسير الطابع المقدس للـ Churinga. ففي تشكيل هذه القطع من الحشب والأحجار، وفي مطهرها الخارجي، ليس ثمة ما يُحتم لها أن تُعد موضوعاً لروح السلف، أو صورة لجسده. ولذا، فإن البشر إذا ما تخيلوا هذه الأسطورة، فذلك لكي يمسروا الاحترام الديني الذي تلهمه إياهم هذه الأشياء، والاحترام لا تحدده الأسطورة. وهذا التفسير شأن كثير من التفسيرات الأسطورية، لا يجيب على السؤال. لا بتكراره بمصطلحات محتفة قليلاً؛ ذلك أن القول إن الـ Churinga مقدسة وإن لها هذه العلاقة أو تلك مع كائن مقدس، ليس سوى إعلان عن الواقعة ذاتها بطريقتين مختلفتين؛ دون أن يكون تفسيراً لها. وعلاوة على هذا، وبحسب اعتراف سبنسر وغلين، فإن هنالك بعض الـ Churinga بين الأرونتا كان قد صنعها شيوخ الجماعة، بمعرفة الجميع وأمام أنظارهم⁽³⁾؛ ومن الواضح أن مثل

(1) انمصدر السابق، ص 138

(2) Strehlow, I, Vorwort In Fine, II, PP. 76- 77 And 82,

بالنسبة للأرونتا، هي جسد السلف ذاته، بالنسبة للوريتجا، هي مجرد صورة
(3) حين يولد طفل، فإن أمه تُري أباه ابنته التي تعتقد أن روح اسلف دخلتها فيها والاب،
مصحوب بعض الأقرام يمضي إلى هذه القعة ويبحث عن الـ Churinga التي يعتقد أن السلف
قد تركها هناك في اللحظة التي تجسد فيها فداها وأُجلت هناك، فإن شيوخاً من شيوخ الجماعة
يكون قد وضعها هناك بلا شك (هذه هي فرضية سبنسر وغلين). وإذا لم يجدوها، فإن Churinga
جديدة تُصنع بحسب طريقة معينة انظر. Nat. Tr., P. 132. Cf. Strehlow, II, P. 80.

هذه الـ Churinga لم تتأت عن الأسلاف العظماء. وهي، على أية حال، تمتلك القوة ذاتها التي تمتلكها الأخريات، على الرغم من فروقات معينة في الدرجة، وتُحفظ بالطريقة ذاتها. وأخيراً، فإن هنالك قبائل كاملة لا تُقرن فيها الـ Churinga بروح من الأرواح⁽¹⁾. وعندها فإن طبيعتها الدينية تأتيها من مصدر آخر، ومن أين يمكن أن تأتي، إن لم يكن من الخاتم الطوطمي أو الدمغة الطوطمية التي تحمدها؟ ولذا، فإن مظاهر الشعيرة تنوجه في الحقيقة إلى هذه الصورة، فهي التي تقدس الشيء المنحوتة عليه

لدى الأرونتا والقبائل المحاورة، ثمة أداتان طقسيتان ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالطوطم والـ Churinga ذاتها، وتدخلان في العادة في تشكيلها: إنهما الـ Nurtunja والـ Waninga

والـ Nurtunja، التي توجد بين الأرونتا الشمالية وجيرانها الأقربين⁽²⁾، تتألف مبدئياً من دعامة شاقولية إما أن تكون رمحاً مفرداً، أو عدداً من الرماح المجموعة في حزمة، أو أن تكون عموداً بسيطاً⁽³⁾. وتُشدُّ حُزم من العشب حولها من جميع الجهات بواسطة أحرم أو حبان قصيرة مصنوعة من الشعر. وفوق هذا، يوضع الرزغ، إما مرتباً في حلقات أو في خطوط متوازية تحري من قمة الدعامة حتى أسفلها. وتُربى القمة بريش نسر وهذا هو الشكل النمطي الأشد عمومية؛ أما في الحالات الخاصة، فتجد فيه جميع ضروب التنوع⁽⁴⁾

(1) هذا هو الحال بين الـ وارامونغ، والأوراروسا، والوردغايا، والأومابايا، والتجنمالي والغانجي (Nor Tr., PP 258, 275f) وهكذا كما يقول سسر وعلين، «فهي تُعد ذات قيمة رفيعة بسبب اقترانها لطوطم» (المصدر السابق، ص 176) وثمة أمثلة على هذه البراقعة ذاتها بين الأرونتا (Nut Tr., P. 156).

(2) الكانتيس، والإلييرا، والأوماتجيرا، ولكن نادراً ما توجد عند الأخيرة.

(3) يُستدل بالعمود في بعض الأحيان Churinga طويلة جداً، يوصع طرفاً لطرف

(4) في بعض الأحيان يُعلَن شكل آخر أصغر من قمة الـ Nurtunja وفي حالات أخرى، تكون بشكل صيب أو حرف T. والأندر من ذلك أن تغيب الدعامة الأساسية. انظر

Nat Tr., PP 298-300, 360-364, 627

أما الـ Waninga، التي لا توجد إلا بين الأرونشا الجنوبية، والأورونشا واللوريتجا، فليس لها نموذج واحد عبد أي من هذه الفائل وإذا ما اختُرلت إلى عناصرها الأساسية، فإنها هي أيضاً تتكون من دعامة شاقولية، عبارة عن عصا طويلة أو رمح طويلة عدة ياردات، مع قطعة واحدة أو قطعتين متصلتان مع الدعامة في بعض الأحيان⁽¹⁾. وفي الحالة الأولى نكون أمام شكل الصليب. أما الحال فمصنوعة من شعر الشر أو الأبوسوم أو زغب البندقوط الذي يعبر قطعياً الفراغ الموجود بين ذراعي الصليب وطرفي المحور الأساسي؛ ولأنها شديدة القرب واحدها من الأخرى، فإنها تشكل شبكة على شكل المعين الهندسي. وحين يكون هنالك قضبان متصلتان، فإن هذه الجبال تسير من واحد إلى الآخر ومن هذا إلى قمة وأسفل الدعامة. وهي تُغطى في بعض الأحيان بطبقة من الزغب، سميكة بما يكفي لإخفاء الهيكل وبهذا تأخذ الـ Waninga مظهر الراية الحقيقية⁽²⁾.

والـ Nurtunja والـ Waninga، اللتان تحضران في كثير من الشعائر المهمة، هما موضوع احترام ديني شديد الشبه بذلك الذي تلهمه الـ Churinga. فعملية صنعها ونصبها تجري بأعظم الوقار وسواء كانت مثبتة في الأرض، أم يحملها انكاهن، فإنها تدل على الموضوع المركزي للطقس. فحولها تُقام الرقصات وتؤدى الشعائر. وفي سباق التعدية، فإن المبتدئ يساق إلى قدم Nurtunja

(1) في بعض الأحيان يكون هنالك ثلاثة من هذه القصائد المتصابة

(2) Nat. Tr., PP. 231 - 234, 310, 627.

إضافة إلى Nurtunja والـ Waninga، يميز ميسر وغيل نوعاً ثانياً من العمود المقدس أو الراية المقدسة، يدعوانه بالـ Kanana (ص 364، 370، 629)، ويعرفان أنهما لم يستطيعا تحديد وظائفه، فيقتصران على ملاحظة أنه «يُعد شيئاً مشتركاً بين أعضاء كل الطوائف». وبحسب ستريلو (II, P. 23, N.2) فإن الـ Kanana التي يتحدث عنها ميسر وعيلن، هي الـ Nurtunja الحاصنة بطوطم الفط السري. مما أن هذا الحيوان هو موضوع عدة قبيلة، فإن التحيل الذي هو موضوعه يمكن بسهولة أن يكون مشتركاً بين جميع العشائر

منصوبة لهذا الغرض. فيقول له أحدهم: «هذه Nurtunja أهلك؛ لقد سبق لها أن صعدت كثيراً من الشب، وبعد ذلك، يسغي على المتعدتي أن يقبل Nurtunja⁽¹⁾». وبهذه القبة، فإنه يدخل في علاقة مع المبدأ الديني المقيم هناك؛ فما يعطي الشاب القوة المطلوبة لتحمل البضع الرهيب هو نوع من الاتصال الحقيقي⁽²⁾ وتلعب الـ Nurtunja أيضاً دوراً كبيراً في أساطير هذين المجتمعين وتحكي الأساطير أنه في الأرملة الخرافية أيام الأسلاف العظماء، اكتسحت منطقة القبيلة في كل اتجاه من قبل جماعات مؤلفة من أفراد لهم نفس الطوطم⁽³⁾ وكل فرقة من هذه الجماعات كان لديها Nurtunja معها وحين كانت تتوقف لتحجم، قبل التورع على العنص، كان الأعضاء يشترن الـ Nurtunja حاصتهم في الأرض، وكانت الـ Churinga خدصتهم تعلو في قمتها⁽⁴⁾ وهذا يكفي القول إهم كانوا يستودعونها أئمن الأشياء التي يملكونها

كما كانت في الوقت ذاته موعاً من المعيار الذي يحدد كمركر اجتماع أو احتشاد للجماعة. ولا يمكن أن نفوت المرء تلك الضروب من التشبه بين الـ Nurtunja والعمود المقدس لدى الأواما

والحال. أن طبيعتها المقدسة لا يمكن أن تكون متآبة إلا عن سب واحد. هو أنها تمثل الطوطم مادياً. فالخطوط الشافولية أو حنقات الزعب التي تغطيها، وحتى الجبال مختلفة الألوان التي تشد ذراعي الـ Wanunga إلى المحور الأساسي، ليست مرتبة على نحو اعتصامي، تبعاً لأدواق صانعيها؛ ذلك أنها لا بد أن تستجيب سمط يحدده على نحو صارم ذلك التقليد الذي يمثل الطوطم، في أذهان المحليين⁽⁵⁾ وهنا لا نستطيع أن نساءل، كما فعلنا في حالة الـ Churinga، ما إذا كان السجيل الممنوح لهذه الأداة من أدوب العبادة ليس مجرد انعكاس

(1) Nor Tr., P. 342, Nat. Tr. P. 309

(2) Nat. Tr., P. 256

(3) امصدر السابق، إفصلا X و X1

(4) امصدر السابق، ص 138، 144

(5) Nat. Tr., PP. 232, 308, 313, 334, Etc., Nor Tr. 182, 86, Etc.

لذلك التجيل الذي يلهمه الأسلاف؛ ذلك أن ثمة قاعدة معادها أن كل Nurtunga وكل Waninga لا تدوم إلا خلال الطقس الذي تستخدم فيه وهي تُصنع كاملة مرة ثانية كلما كن ذلك ضرورياً وما إن تُنجز الشعيرة حتى تُجرّد من زيتها، وتُبعثر العناصر المؤلفة منها⁽¹⁾. إنها ليست أكثر من صور للطوطم، صور مؤقتة، وبالتالي فإنها لا تلعب دوراً ديبياً إلا على هذا الأساس، وعلى هذا الأساس وحده.

وهكذا فإن الـ Churinga والـ Nurtunja والـ Waninga لا تدين بطبيعتها الدينية إلا لواقعة أنها تحمل الشعار الطوطمي. فالشعار هو المقدس. وهو يحتفظ بهذه الطبيعة، بصرف النظر عن المكان الذي يُمثل فيهز فهو في بعض الأحيان يُرسم على الصخور؛ وتُدعى هذه الرسوم Churinga Ilkinta، رسومٌ مقدسة⁽²⁾ والحال أن التزيينات التي يزين بها أنفسهم في الطقوس الدينية كل من لكهة والمساعدين لها الاسم ذاته: وقد لا يُتاح للنساء والأطفال رؤيتها⁽³⁾. وفي سياق شعائر معينة، يُرسم الطوطم على الأرض وتمثل الطريقة التي يتم بها ذلك شهادة على لعواطف التي يلهمها هذا لتصميم، وعلى القيمة الرفيعة المسوبة له؛ فهو يُرسم في مكان (رُش من قبل، وسُقي بالدم البشري)⁽⁴⁾، وسوف نرى أن الدم بحد ذاته سائل مقدس، لا يفيد إلا في استخدامات نقية على وجه الحصر. وحين يوضع التصميم، فإن المؤمن يظل جالساً على الأرض أمامه، في وضعية من الولاء الخالص⁽⁵⁾ وإذا ما كان لنا أن نضيف على هذه الكلمة معنى يتمشى

(1) Nat. Tr., P. 346

يقول البعض إن الـ Nurtunja تمثل رمح السلف البدي كان على رأس كل عشيرة في الأرمه الـ Alcheringa إلا أنها ليست سوى تمثيل رمزي له. ليست نوعاً من الأثر الباقى، مثل الـ Churinga، التي يعتقد أنها متأدة عن سلف نمسه هنا الطابع لثانوي لتفسير ملحوظ جداً

(2) Nat. Tr., PP. 614 ff, Esp. p. 617, Nor. Tr., P. 749.

(3) Nat. Tr., P. 624.

(4) المصدر السابق، ص 179

(5) المصدر السابق، ص 181

مع ذهبة الدائي، فإنّ من الممكن القول إنّ الوضعية هي وضعية تعدّ. وهذا ما يمكننا من فهم كيف بقي الشعور الطوطمي شيئاً نفسياً بالنسبة لهنود أميركا الشمالية: فهو محاط على الدوام بضرب من الهالة لدينية.

غير أنّ إذا ما كنّا نلتمس أن نفهم كيف صارت هذه التمثيلات الطوطمية مقدّسة إلى هذا الحدّ، فإنّ من الشائق أن نرى ما الذي تتكوّن منه

فهي لدى هنود أميركا الشمالية صور مرسومة أو محفورة، أو منحوتة تحاول بأكثر قدر ممكن من الصدق أن تعدّ إتّساح الوجه الخارجي للحيوان الطوطمي. أما الرسائل المستخدمة فهي تلك التي نستخدمها اليوم في ظروف مماثلة، باستثناء أنها أشدّ فجاجة على العموم. غير أنّ الأمر يختلف في أسرابا، والمجتمعات الأسترالية هي المكان الذي ينبغي أن نلتمس فيه أصل هذه التمثيلات. فعلى الرغم من أن الأسترالي يمكن أن يُظهر أنه قادر بما فيه الكفاية على محاكاة أشكال لأشياء على نحوٍ أوليٍّ وأساسيٍّ⁽¹⁾، إلا أن التمثيلات المقدّسة بشكل عام لا تبدي أيّ طموح بهذا الاتجاه: فهي تتكوّن أساساً من تصاميم هندسية مرسومة على Churinga، أو Nurtunga، أو الصخور، أو الأرض، أو الجسد البشري. وهي إما خطوط مستقيمة أو منحنية، مرسومة بطرائق شتى⁽²⁾، وليس لها في مجموعها سوى معنىٍ عرفيٍّ أو اصطلاحيّ تقليديٍّ وحسب، أما الصلة بين الصورة والشيء الممثل فهي صلة بعيدة أشدّ البعد وغير مباشرة حتى لا تكدرُ نرى، إلا حين يُشار إليها. فوحدهم أفراد العشيرة يمكنهم القول ما هو المعنى المتصل بهذه المجموعة من الخطوط أو تلك⁽³⁾. ولرجال ونساء يمثلون عموماً بواسطة أنصاف دوائر، والحيوانات بواسطة دوائر كاملة

(1) انظر الأمثلة التي يوردها سسر وغلين Nat Tr, Fig. 131، حيث تجد تصاميم يتمنع الكثير منها بصفة تمثيل الحيوانات، النباتات، رؤوس الشر، إلخ، على الرغم من أنها جميعاً اصطلاحية بالطبع.

(2) Nat. Tr., P. 617, Nor Tr, P. 716 Ff,

(3) Nat. Tr., P. 145, Streh ow, II, P. 80.

أو حلرومات⁽¹⁾ وأثار البشر والحيوانات بخطوط منقطعة، إلخ. ولذا فإن معنى الصور المستحصل على هذا النحو يكون معنى بالغ الاعتبارية بحيث يمكن أن يكون لتصميم واحد معيان مختلفان بالنسبة لرجلين يتعان طوطمين مختلفين، فيمثل حيوان ما هنا، وحيوان آخر² ورسد هناك وهذا ما يصحّ مزيداً من الصحة على Nurtunja والـ Waninga فكلّ منها تمثل طوطماً مختلفاً غير أن العناصر القليلة والبسيطة التي تدخل في تكوينها لا تترك مجالاً لتنوع شديد في التركيب. والنتيجة هي أن اثنتين من الـ Nurtunja قد يكون لهما المظهر ذاته تماماً، ولكنهما تعبّران عن شيئين مختلفين شجرة الصمغ والإسمو⁽²⁾ وحين تصنع Nurtunja، فإنها تُعطى معنىً تحتفظ به طيلة الطقس، إلا أنه يتبيّن في النهاية من خلال العرف والتقليد.

نُتت هذه الوقائع أنه إذا ما كان الأسترالي شديد الميل إلى تمثيل طوطمه، فذلك ليس من أجل أن يضع أمام ناظره صورة له يمكن لها أن تجدد الإحساس به في كل وقت، وإنما لأنه شعر بالحاجة إلى تمثيل الفكرة التي شكلها منه بواسطة علامات مادية وحرارية، كائنة ما كانت هذه العلامات. لسنا مستعدين بعد لأن نحاول أن نفهم ما الذي دفع البدائي لأن يكتب فكرته عن طوطمه على شخصه وعلى أشياء مختلفة، غير أن من المهم أن نقرر الآن طبيعة الحاجة التي ولدت هذه التمثيلات المتعددة⁽³⁾.

(1) Nat, Tr., P 151.

(2) المصدر السابق، ص 346

(3) لا مجال للشك في أنّ هذه التصاميم والرسوم لها طابع جمالي أيضاً، فهذا بعد الشكل الأول لنقر ولأنها أيضاً وقبل كل شيء، لغة مكتوبة، فإن أصول التصميم وأصول الكتابة هي واحدة من إن من الواضح أن الشر يضعون التصاميم، لا لكي يشرأ أشكالاً حملة فوق الحشب أو الحجر تهر الإحساس وإنما ليترحموا فكرهم في صورة مادية انظر

Schoolcraft, Indian Tribes, I. P. 405, Dorsey, Siouan Cults, PP 394 ff

العقائد الطوطمية . تابع

الحيوان الطوطمي والإنسان

غير أن الصور الطوطمية ليست الأشياء المقدسة الوحيدة فهناك أشياء واقعية هي أيضاً موضوع للشعائر ، نظراً للعلاقة التي تقيمها مع الطوطم وهي قل كل شيء كائنات النوع الطوطمي وأعضاء العشرة

- 1 -

وقب كل شيء ، وبما أن انتصاميم التي تمثل الطوطم تثير عواطف ديسية ، فإن من الطبيعي أن تمتلك الأشياء التي تعيد لنتصاميم إسج أوجه معها هذه الحصرية ذاتها ، بقدر معين على الأقل .

وهذه الأشياء هي حيوانات أو نباتات في قسمها الأكبر والوطيعة المدنسة للنبات أو حتى للحيوان هي في العادة أن بعيد كطعام ؛ وبالتالي فإن لطابع المقدس للحيوان أو النبات الطوطمي يتلّى من خلال واقعة تحريم أكلها صحيح أنهما يمكن أن يدخل ، بوصفهما أشياء مقدسة ، في تركيب ولائم معينة ، وسوف نرى ، في الحقيقة ، أنهم يخدمان في بعض الأحيان كقرايب مدنة حبقية ، غير أنهما لا يمكن في العادة أن يُستخدم للاستهلاك اليومي وكل من يخترق هذه القاعدة ، إنما يعرض نفسه لمخاطر رهسة . وليس الأمر عندها أن الجماعة تتدخل لمعاقبة ذلك عامدة ؛ بل يعتقد أن انتهاك المقدسات يفصي إلى الموت بصورة تلقائية فثمة اقتناع بأن هنالك مبدأ مهيب ومروّع مقيم في البت أو الحيوان الطوطمي ، ولا يمكن أن يدخل العضوية المدنسة دون أن

يعيد تنظيمها أو يدمرها⁽¹⁾. وفي قبائل معينة على الأقل، حدد أن لا أحد متحرر من هذا التحريم سوى لشيوخ وحدهم⁽²⁾، وسوف نرى لاحقاً سبب ذلك.

وإذا ما كان هذا التحريم شكلياً في عدد كبير من القبائل⁽³⁾ - مع استثناءات معينة سوف نرد لاحقاً - فإن من الثابت أنه يسرع إلى الوهن والضعف مع اضطراب السليم الطوطمي القديم. غير أن التقييدات التي تبقى حتى في ذلك الحين إنما تُثبت أن هذه الضوابط من التحفيف لم تعد مقبولة دون مصاعب وعلى سبيل المثال، فإنه حين يُسمح بأكل النباتات أو الحيوان اللذين يخدمان كطوطم، فإن من غير الممكن القيام بذلك بحرية؛ تنف صغيرة فقط هي التي تؤخذ في كل مرة. أما تحوير هذا المقدار فهو إثم شعائري ترتب عليه عواقب وخيمة⁽⁴⁾. أما في غير مكان، فإن التحريم بطل سماً لا يُمس بالنسبة للأجزاء التي تُعدُّ الأشد نقاسة، أي الأشد قداسة، ومثال ذلك البيوض أو الدهن⁽⁵⁾. أما في أجزاء أخرى، فنجد أن الاستهلاك غير مسموح ما عدا حين يكون الحيوان المعني لم يلع بعد مرحلة النضج⁽⁶⁾ وفي هذه الحالة، يعقد البشر من غير شك أن الطابع المقدس لهذا الحيوان لم يكتمل بعد وهكذا فإن الحاجر الذي يعزل الكائن الطوطمي ويحميه لا يستسلم إلا ببطء وبمقاومة متطة تمثل شهادة على ما كان عليه الأمر في البدايه

() انظر أمثلة على ذلك في

Taplin, The Narringeri, P. 63; Howitt, Nat. Tr., pp. 146, 769, F son and How it, Kam laroi and Kurnai, P. 169, Roth, Superstition, Magic and Medicine, 50, wyatt, Adylade and Encounter Bay Tribe, in Woods, P. 168, Meyer, ibid, P. 86

(2) هذا هو الحال لدى النورامونجا (Nor. Tr., P. 168)

(3) على سبيل المثال، بين النورامونجا، والأوروب، والنوميسون، وليبون، والنوميسالوك، وليبونديك، والجيوب، إلخ

(4) بين الكايتيش، إذا أكل رجل من العشيرة كثير من طوطمه، فإن أعصاه السطح الأحمر يدحأون إلى عملية سحرية يُتَظَر منها أن تقتله، انظر

Nor. Tr., P. 284, cf Nat. Tr., P. 204, Langdon Parker, The Euahlayi Tribe, P. 20

(5) Nat. Tr., P. 202, n; strehlow, II, P. 58.

(6) Nat. Tr., P. 73.

والحال، أن سسر وغلين يريان أن هذه التقييدات ليست بقايا لما كان ذات مرة تحريماً صارماً تراخت قبضته الآن، بل بدايات لتحريم يحاول توطيد نفسه. فهذان الكاتبان مقتنعان⁽¹⁾ أنه في لبداية كانت هنالك حرية كاملة في الاستهلاك وأن التضييقات التي أحدثت الآن هي حديثة العهد نسبياً وهما يعتقدان أنهما يجدان الرهان على نظريتهما في الواقعتين التاليتين. فأولاً، وكما قلنا للتو، ثمة مناسبات مهيبة لا يقتصر فيها الأمر على إمكابة أن يأكل أفراد العشيرة أو رعيهما الحيوان أو النبات الطوطمي. وإنما يكون عليهم أن يفعلوا ذلك. وإضافه إلى هذا، فإن الأساطير تروي أن الأسلاف العظماء مؤسسو العشائر، كانوا يأكلون طوطمهم بانتظام: فيقال، تلباً، إن هذه القصص لا يمكن فهمها إلا بوصفها صدى لزمن لم تكن التحريمات الحالية قائمة فيه.

غير أن استهلاك الطوطم، استهلاكاً متواضعاً، في سياق طقوس مهيبة معينة وكمطلب أو اقتضاء شعائري، لا ينطوي بأي حال من الأحوال على أن هذا الطوطم قد كان مرة صنفاً عادياً من أصناف الطعام. وعلى العكس تماماً، فإن الطعام الذي يأكله المرء في وليمة دبية خاصة يكون مقدساً على نحو جوهري، وبالتالي يكون محرماً على المدنس، أما باسنة للأساطير، فإن الطريقة القدية المستخدمة هي طريقة مختزلة نوعاً ما، وإن كانت تعطي قيمة للوثائق التاريخية. وعموماً، فإن غاية الأساطير هي تأويل شعائر قائمة لا أن تحيي أحداثاً ماضية، فهي بمثابة تفسير للحاضر أكثر بكثير من كونها تاريخاً. وفي هذه الحالة، فإن التقليد أو التراث الذي يرى أن أسلاف العهد الحرافي قد أكلوا طوطمهم يكون منسجماً تماماً مع المعتقدات والشعائر المنسجمة بالقوة فالشيخ وأولئك الذين يتمتعون بمنزلة دبية رفيعة يكونون متحررين من التقييدات التي يحضخ لها الأشخاص العاديون⁽²⁾. حيث يمكنهم أكل الشيء المقدس لأنهم مقدسون هم أنفسهم، وهذه القاعدة ليست مفصورة على الطوطمية بأي حال من الأحوال، بل توجد في جميع الديانات على اختلافها. ثم أن الأبطال الأسلاف هم بمثابة

(1) Nat. Tr., PP. 207 ff.

(2) انظر أعلاه، ص 151

الآلهة تقريباً ولذا فإن من الطبيعي أن يأكلوا الطعام لمقدس⁽¹⁾؛ في حين لا نجد سبباً لأن تُمنح هذه المزية للمدنس البسيط⁽²⁾.

غير أنه ليس من المؤكد ولا من المحتمل أن يكون التحريم في لحظة ما مطلقاً تماماً. ويبدو أنه كان هنالك على الدوام نوع من التعليق أو الإرجاء في حالة الضرورة، كما هو الحال، مثلاً، حين يكون شخص ما جائعاً وليس لديه أي شيء آخر كيما يهدئ جوعه⁽³⁾. ونرى لنجد لذلك سبباً أشد وجاهة حين يكون الطوطم شكلاً من الغذاء لا يمكن للإنسان أن يستعني عنه. وهكذا، نجد عدداً كبيراً من القبائل التي تتخذ الماء طوطماً؛ حيث يكون التحريم الصارم مستحيلاً في هذه الحالة. على الرغم من أن المزية الممنوحة حتى هنا تكون خاضعة لتقييدات معينة نجد كثيراً من استخدامه وتُظهر بوضوح أن هذا استخدام يسير بعكس مبدأ معروف. فبين الكايتيش والوارامونغا، لا يُسمح للشخص انتاع لهذا الطوطم أن يشرب الماء على هواه؛ وقد لا يتناوله هو نفسه، بل يتلقاه من يد فريق ثالث ينبغي أن يكون متميماً للبطن الذي لا يكون هذا الشخص فرداً من أفراد⁽⁴⁾.

(1) يجب أن يبقى في الدمن أن الأسلاف في هذه الأساطير لا يُثقلون أبداً على أنهم يتعدون بانتظام على طوطمهم. ولاستهلاك من هذا النوع هو، بخلاف ذلك، استثناء وطعامهم

العددي، بحسب مترلو، هو طعام الحيوان ذاته (انظر ستريلو، I، ص 4)

(2) وصيف، أن هذه النظرية بأكملها تقوم على فرصة اعتباطية بتماماً ففسر وغلين، شأن فرير، يقرآن أن قبائل أسرايا الوسطى، وخاصة الأرونتا، يمثلون الشكل الأقدم، وبالتالي الأنقى، من أشكال الطوطمية وسوف نقول بعد قليل لماذا يبدو لنا هذا لتحمين مخالفاً لكل احتمال بل من المحتمل ألا يكون هؤلاء الكتاب قد قبلوا أطروحتهم بمثل هذه الحجة لو لم يرفضوا اعتبار الصومعة كديانة ولو لم يستنوا تالاً فهم الطابع المقدس للوطم

(3) Talpin. The Narrinyeri, P 64, Howitt, Nat Tr, PP 145 and 147; spencer and Gillen, Nat. Tr., P 202, Grey, loc C t, Curr, II, P. 462

(4) Nat. Tr., PP 106, 167.

لا يكفي أن يكون الوسيط من طوطم آخر. كما سري، فإن طوطم كل بطن محرم بقدر ما على أعضاء البطن دي الطوطم المختلف

وتعقيد هذا الإجراء وما يتبع عنه من إدراك هو بمثابة رهين آخر على أن الفاذا إلى الشيء المقدس ليس حراً. وتنطبق هذه القاعدة ذاتها على قبائل أساسية معينة بحيث يؤكل لطوطم، سواء بسبب الضرورة أو أي سبب آخر وينبغي أن نصيف أيضاً أن هذه الشرطية حين لا تكون ممكنة، كأن يكون الشخص بمفرده أو برفقة أفراد من بطه وحسب، فإن مقدوره أن يتصرف، بحكم الضرورة، دون وسيط. ومن الواضح أن التحريم يكون عرضة لكثير من ضروب التعديل والتخفيف.

ومع هذا، فإنه يقوم على أفكار راسخة بقوة في ذهن بحيث أنه غالباً ما يبقى على قيد الحياة بعد زوال السبب الأصلي لوجوده. ولقد رأينا أن العشائر المختلفة في بطن من البطون ليست، في كل احتمال من الاحتمالات، سوى تقسيمات فرعية من عشيرة أصدية واحدة عتراها التفكك ولذا فقد كان ثمة وقت كانت فيه لعشائر جميعاً تتخذ الطوطم ذاته، نظراً لالتحامها معاً؛ ولذا فإنه حيثما كانت ذكرى هذا الأصل المشترك غير محوكة تماماً، فإن كل عشيرة تواصل الشعور بأنها متحدة مع الأخريات وبأن طواطم هذه الأخريات ليست غريبة عنها كل الغرابة ولهذا السبب فإن فرداً ما قد لا يأكل بحرية من طواطم تتخذها العشائر المختلفة التي تنتمي إلى الطن الذي ينتمي إليه؛ ولعله لا يمس هذه الطواطم إلا إذا أعطي إليه النبات أو الحيوان المحرّم من قبل عضو من البطن الآخر⁽¹⁾.

ومن ضروب البقاء المماثلة لهذا النوع ذلك المتعلق بالطواطم الأمومي.

(1) Nat. Tr., P. 167.

يسكن الآن أن نفس سهولة أكر كيف يحصل عندما لا يُراعى حرمة م، أن الطن الآخر هو الذي ينتم لهذا الانتهاك للمقدسات (انظر أعلاه، ص 151، هامش 4) وذلك لأن له مصلحة في رؤية لحفاظ على انقراعد والوقع، أنهم يعتقدون أنه حين تُخرق القاعدة، فإن اسوع الطوطني قد لا يعود يتكاثر بوفرة ولأن أعضاء الطن الآخر يستهينونه على نحو متصم، فإنهم هم الذين يأترون وهذا هو السبب في استقامتهم.

فثمة أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الطوطم، في البداية، قد انتقل تبعاً لخط الأم أو الخط الرحمي. ولذا، فإنه في كل مكان دخله النسب أو لتحذر بحسب خط الأب، ربما كان ذلك قد حدث بعد فترة صويلة ليس غير، كان ساريّاً خلالها المبدأ المعاكس وكان الطفل يتخذ طوطم أمه إلى جانب جميع التقييدات المرتبطة به. وعندما يجد، في بعض القبائل حيث يرث الطفل اليوم الطوطم الأبوي، أن بعض التحريمات التي كانت مكرّسه في الأصل لحماية طوطم أمه لا تزال على قيد الحياة: فهو لا يستطيع أن يأكله على هواه⁽¹⁾. أما في الحالة ابراهنة فلم يعد ثمة ما يتماشى مع هذا التحريم.

والى هذا لتحريم للأكل غالباً ما يُضاف تحريم قتل الطوطم، أو الإمساك به، إذا ما كان نباتاً⁽²⁾. وبالطبع، فإننا نجد هنا أيضاً حالات من الاستثناء والتسامح ونرى هذه الحالات بصورة خاصة عند الضرورة، حين يكون الطوطم

(1) هذا هو الحال بين اللورثشا (ستريلو، II، ص 60، 61)، والورعيا، الوارامونغ،

والولاري، وانبرا، والأنولا، واستنعا

انظر: Nor Tr., PP. 166, 167, 17., 173.

وقد يؤكل من قبل الوارامونغ أو الولاري، إما فقط حين يُقدّم من قبل شخص من ابطن الآخر. ويلاحظ سبسر وغلين (ص 167، الهامش)، أنه بهذا الصدد تبدو اطواطم الأبوية والأمومية خاضعة لقواعد مختلفة صحيحة أنه في كلا الحالتين يسفي للتقدمة أن تأتي من ابطن الآخر، لكن عندما يتعلق الأمر بالطوطم الأبوي، أو الطوطم الذي يُدعى كذلك على نحو صحيح، فإن هذا ابطن يكون البطن الذي لا ينتمي إليه الطوطم؛ أما بالنسبة للطوطم الأمومي، فإن العكس هو الصحيح ولنس المبدأ قد رسخ أولاً بالنسبة للأول، ثم امتد بصورة آتية إلى الآخر، مع أن الوضع كان محتتملاً. وحس رسحت القاعدة مرةً بأن حمي التحريم الطوطم، كان من الممكن تجاهلها فقط حين دعه الصن الآخر، وراحت تُطّق على طوطم الأم أيضاً.

(2) على سبل المثال، بين الوارامونغ (Nor Tr. P. 166)، والوتجوسالوك، والبوانديث،

والكورني (Howitt PP., 46 f) والمارييري (Talpin, P. 65)

حيواناً خطراً⁽¹⁾، مثلاً، أو حين لا يكون لدى الشخص ما يأكله. بل إن هنالك قبائل يُحرّم فيها على أعضائها صيد الحيوانات التي تحمل اسمها، بحسب ما تروي، في حين يمكن لهم أن يقتلوا هذه الحيوانات للآخرين⁽²⁾ غير أن الطريقة التي يسم بها هذا الفعل تشير بوضوح إلى أنه شيء محظور حيث يبرر المرء هذا الفعل لنفسه كما لو أنه إنم، ويشهد على الغم الذي ينوء تحته وعلى المقت الذي يحس به⁽³⁾، في الوقت الذي يحترس فيه ألا يعذب الحيوان سوى أقل قدر ممكن من المعاناة⁽⁴⁾.

وعلاوة على هذه التحريمات الأساسية، فإن حالات معينة من تحريم التماس بين إنسان وطوطمه قد جرى الحديث عنها. فبين الأوماها، في عشيرة الإلثك، ليس لأحد أن يمس أي جزء من جسد الإلثك الذكر (وهو نوع من الأيل)⁽⁵⁾، وفي عشيرة البوفلو الفرعية، لا يُسمح لأحد أن يمس رأس هذا الحيوان⁽⁶⁾. وبين البتشوانا، لا يجرؤ أحد أن يرتدي جلد طوطمه⁽⁶⁾. غير أن هذه الحالات نادرة، ومن الطبيعي أن تكون استثنائية، لأن على الإنسان في العادة أن يرتدي صورة طوطمه أو أي شيء يشبهها في الدهن فلو شوم والأزياء الطوطمية لن تكون ممكنة إذا ما كان كل ناسٍ محرماً. ولقد لوحظ أيضاً أن هذا التحريم لا وجود له في أستراليا، وإما فقط في تلك المجتمعات التي تطورت فيها

(1) حتى هذه فئتها ليست الحالة على الدوام فالأروتا من عشيرة لعوضة يجب ألا يقتل هذه الحشرة، حتى حين تزرعه يجب أن يقتصر على إبعادها (ستريلو، II، ص 58، وتاليس، ص 63)

(2) بين الكايتيش والأوماتجيرا، (Nor. Tr., P. 160) بل إنه يحصل أن يقدم شيخ في بعض الحالات اشاب من طوطم محلف واحدة من الـ Churinga الخاصة به، بحيث يمكن له أن يقتل طوطم العاطي بسهولة أكبر (المصدر السابق، ص 272)

(3) Howitt, Nat. Tr., P. 146, Grey, op. Cit., II, P. 228; Casa is Basoutos, P. 221

بين هؤلاء لأخيرين (يجب على المرء أن يتظاهر بعد ارتكابه مثل هذا الحرق للمقدسات)

(4) Strehlow, II, PP. 58, 59, 61

(5) Dorey, Omaha Sociology, III rd Rep., PP. 225, 231

(6) Casalis, ibid.

الطوطمية بعيداً عن شكلها الأصلي؛ ولذا فإنّ من المحتمل أن يكون ذا أصل لاحق ناهج ربما عن تأثير أفكار ليست طوطمية في حقيقتها⁽¹⁾.

وإذا ما عقدنا الآن مقارنة بين هذه التحريمات المختلفة وبين تلك التي تتخذ من الشعار الطوطمي موضوعاً لها، فإنّه ليظهر، بحلاف كل ما يمكن التسوُّب به، أن هذه التحريمات الأخيرة هي أكثر عدداً، وأشد صرامة، وأقوى فرضاً من التحريمات الأولى فالصور التي تمثل الطوطم على اختلاف أنواعها تحاط بحترام أكبر من ذلك الذي يلهمه الكائن ذاته الذي تعيد هذه الصور إنتاجه. فالـ Churinga، والـ Nurlunja، والـ Waning لا يمكن أن تُحمل أبداً من قبل النساء أو الأشخاص الذين لم يتعدوا بعد، والذين لا يُسمح لهم حتى بإلقاء نظرة عليها إلا في حالات استثنائية جداً، ومن مسافة معبرة

(1) حتى بين الأوامها، ليس مؤكداً أن حالات تحريم لشماس، التي أوردنا بعضاً من أمثلتها، هي حقاً من طبيعة طوطمية، ذلك أن كثيراً منها ليس له صلة مباشرة مع الحيوان الذي يحرم كطوطم للعشيرة. وهكذا فإنّه في عشيرة السر القرعية، نجد أن التحريم المميّز هو صد من رأس البوفالو (دورسي، مرجع سابق، ص 2239)، وفي عشيرة فرعية لها الطوطم نفسه، نجد أن عليهم عدم من كانتت أخرى (المرجع السابق، ص 245).

وبحق لم يذكر التحريمات الأخرى التي يذكرها فريزر، مثل تحريم تسمية البت أو الحيوان أو الظر، ليه، ذلك أنها أبعد عن التأكيد فيما إذا كانت من طبيعة طوطمية أم لا، ما عدا ربما بعض الوقائع الملحوظة بين البيتشوانا (الطوطمية، ص 12 - 13) ويعترف فريزر بسهولة - وله في هذا الصدد من يحدو حدوه - أن التحريمات ضد الأكل أو اللبس تنوقف على عقائد طوطمية غير أن هناك حالة واحدة في أستراليا، حيث رؤية الحيوان تدو محرمة وبحسب ستريلو (1، ص 59)، فإن رجلاً يتخذ القمر طوطماً له، بين الأرونا واللورينجا، يجب ألا ينظر إليه لمدة طويلة، ولا فإنّه ربما يموت على يد عدو من أعدائه. لكننا معتقد أن هذه حالة فريدة ويجب ألا ننسى، أيضاً، أن الطواطم العنكية ربما تكون نتاجاً لإحكام وترصين معقدين وهذه العرضة تؤكد واقعاً أن النظر إلى القمر، بين الإي.وهلاي، مُحرم على جميع الأمهات ولأطفال، بصرف النظر عن طوطمهم انظر L. Parker, The Euahlay, P 53

ومن جهة أخرى، فإنّ السات أو الحيوان الذي تحمل العشرة اسمه يمكن أن يُمس أو يُرى من قبل الجميع. والـ Churinga تُحفظ في نوع من المعبد الذي يجب أن تكفّ عند أعتابه كل ضروب الضجيج القادمة من الحياة الدنسة؛ فهو عالم الأشياء المقدسة وبخلاف ذلك، فإنّ الحيوانات والنباتات الطوطمية تحيا في العلم الدنس وتختلط بالحياة اليومية المشتركة. ولأن عدد وأهمية التحريمات التي تعزل شيئاً مقدساً، وتبقيه منفصلاً، يتماشيان مع درجة القداسة المسيغة عليه، فإنّ نتوصل إلى استنتاج لافت مفاده أن صور الكائنات الطوطمية أشدّ قداسة من هذه الكائنات ذاتها. وعلاوة على هذا فإنّ Churinga والـ Nurtunaja هي التي تحظى بالمنزلة الأهم في طقوس العبادة؛ أما الحيوان فلان يظهر هناك إلا استثنائياً وحسب وهي شعيرة معينة، سوف تتاح لنا فرصة الكلام عنها⁽¹⁾، يخدم الحيوان كمادة لمأدبة دينية، إلا أنه لا يلعب أي دور فاعل والأرونتا يرقصون حول الـ Nurtunja، ويجتمعون أمام صورة طوطمهم ليعتدوها، غير أنهم لا يفعلون ذلك أبدأً أمام الكائن الطوطمي ذاته. فإذا ما كان هذا الأخير هو الشيء المقدس أصلاً، فإنّ اتصال المتعدي الشاب يكون معه، مع الحيوان أو النبات المقدس، حين يتم إدخاله إلى الحية الدينية: غير أننا رأينا بحلاف ذلك أن اللحظة الأشدّ مهابة من لحظات التعدية هي اللحظة التي يدخل فيها المبتدئ إلى مقدس Churinga. فمعها ومع الـ Nurtunja عليه أن يتصل. ولذا فإنّ تمثيلات الطوطم هي أقوى وأشدّ فعالية من الطوطم ذاته

(1) اظر Bk III, ch i., 2

علينا الآن أن نحدد مكانة الإنسان في ترسيمة الأشياء الدينية.

فبقوة مجموعة كاملة من العادات المكتسبة وبقوة اللغة ذاتها، نحن نميل لأن نعتبر الإنسان العادي، المؤمن البسيط، على أنه كائنٌ دَنَسٌ أساساً. وقد يحدث ألا يصحّ هذا التصور بصورة حرفية على أي دين من الأديان⁽¹⁾؛ وهو، على أية حال، لا ينطبق على الطوطمية. فكل عضو من أعضاء العشيرة ممنوح طابعاً مقدساً ليس أدنى من الناحية المادية من دالك الذي لحظناه للتو لدى الحيوان. وهذه القداسة الشخصية ناحية عن واقع أنه الإنسان يعتقد أنه في الوقت الذي هو فيه إنسان بالمعنى العادي للكلمة، هو أيضاً حيوان أو نبات من النوع الطوطمي.

والحقيقة أنه يحمل اسم هذا النوع؛ ولذا يُفترض أن هوية الاسم هذه تنطوي على هوية للطبيعة. فالأولى لا تُعتبر مجرد علامة خارجية للثانية، بل تفترضها منطقياً. ذلك أن الاسم، بالنسبة لدائي، ليس مجرد كلمة أو اجتماع أصوات؛ إنه جزء من الكائن، من شيء جوهري فيه. فعضو في عشيرة الكنغر يدعو نفسه كنغراً؛ ولهذا فهو، بمعنى ما، حيوان من هذا النوع يقول سينسر وغيلن إن (طوطم أي إنسان يُعدُّ شيئاً مطابقاً له؛ ولقد قال لنا مرة أحد المحللين حين كنا نناقش الأمر معه، (ذاك)، مشيراً إلى صورته الفوتوغرافية التي التقطناها له، (هو الشيء ذاته مثلي؛ ولذا فهو كنغر) (طوطمه)⁽²⁾. وهكذا فإن لكل فرد طبيعة مزدوجة حيث يتواجد فيه معاً كائنان اثنان، إنسان وحيوان.

(1) لعله ليس ثمة دين يجعل الإنسان كائناً دنساً على وجه الحصر فبالنسبة للمسيحي، مثلاً، النفس التي يحملها كل منا هي داخله والتي تشكل جوهر كيونتتنا ذاته، تتميز بما هو مقدس وسوف يرى أن هذا التصور للنفس هو تصور قديم قدم لفكر الديني ذاته وهو مأخوذ من مكانة الإنسان في مراتب الأشياء لمقدسة هي مكانة سامية

(2) Nat Tr, P. 202

ولكي يعطي البدائي مظهراً خارجياً معقولاً لهذه الازدواجية، بالغة لغرابية بالنسبة لنا، فإنه ابتدع أساطير لا تفسر، في الحقيقة، أي شيء وإنما تكتفي بإزاحة العثرة أو الصعوبة، لكنها، بإزاحتها هذه، تندو على الأقل كما لو أنها تحدت من الفضيحة استطقية. فمع بعض التوزيع في التفاصيل، جميع الأساطير مبنية بحسب الخطة ذاتها: غايتها أن يقيم صلات جينالوجية بين الإنسان والحيوان الطوطمي، حاملة من الواحد قريباً للآخر. ومن خلال هذا الأصل المشترك، الذي يُمثل، بالمناسبة، بطرائق شتى، يعتقدون أنهم يفسرون طبيعتهم المشتركة. فالنارينيري، على سبيل المثال، تخيلوا أن بعضاً من الرجال الأوائل قد كانت لديهم القدرة على تحويل أنفسهم إلى وحوش⁽¹⁾. وثمة مجتمعات أسترالية تضع في بداية البشرية إما حيوانات عربية تحدت منها لإنسان بطريقة ما غامضة⁽²⁾، أو كائنات مختلطة، تقع في منتصف الطريق بين المملكتين⁽³⁾، أو مخلوقات بلا شكل، لا تكاد تقبل المشيل، مجردة من أية أجهزة محددة، بل ومن أية أعضاء محددة، ولا يكاد أن يكون من الممكن رسم الخطوط العامة لأجزاء أجسادها المحتملة⁽⁴⁾. وعندئذ فإن القوى الأسطورية، التي يتم تصورهما في بعض الأحيان بشكل حيوانات، تتدخل وتصنع الإنسان من هذه الكائنات الغامضة التي لا يحصرها العدّ والتي يقول سبسر وغيلن إنها تمثل (مراحل في تحول الحيوان والنبات إلى كائنات شجرة)⁽⁵⁾. وتُمثل لنا هذه التحولات بهشة عمليات عنيفة وجراحية. فتحت ضربات فأس أو، إذا ما كان القائم بالعملية

(1) Taphn, The Narrinyeri, PP. 59 - 61.

(2) بين عشائر معينة من الواراموفا، على سبيل المثال (Nat. Tr., P. 162).

(3) بين الأورامونا (Nor. Tr., P. 147) حتى حين يقولون سا إن الكائنات الأولى كانت بشراً، فإن هؤلاء الآخرين هم في حقيقة الأمر أشباه بشر، وبهم طبيعة حيوانية في الوقت ذاته هذا هو الحال عند الأونماتجيرا (المصدر السابق، ص 153-154). فهنا نجد طرائق في التفكير يربكها احتلاطها، لكن علماً أن نقلها كما هي. وإن سوف نضدها إذا ما حاولنا أن ندخل فيها التوضوح الغريب عليها (انظر Nor. Tr., P. 119).

(4) بين الأروناتا (Nat. Tr., PP. 388 ff)، وبين بعض الأونماتجيرا (Nor, Tr, P. 153).

(5) Nat. Tr., P. 389 Cf Strehlow I, PP. 2-7

طائراً، تحت ضربات مفار، أن الفرد البشري قد قُدم من هذه الكتلة التي لا شكل لها، وانفصلت أعضاؤه واحدها عن الآخر، وانفتح فمه وانثقب منخراه⁽¹⁾. ونجد أساطير مشابهة في أميركا، سوى أن التشبيلات التي تشتمل عليها لا تحتوي على صروب من الخلط الذي يربك العقل، وذلك نظراً للذهنية الأشد تطوراً التي مدغتها هذه الشعوب ففي بعض الأحيان نجد شخصية أسطورية تحيل الحيوان الذي يعطي اسمه للعشيرة إلى إنسان، بفعل قدرتها⁽²⁾ وفي أحيان أخرى تحاول الأسطورة أن تفسر كيف حول الحيوان نفسه، من خلال سلسلة من الأحداث الطبيعية تقريباً ومن خلال نوع من التطور العفوي، وراح يتخذ شيئاً فشيئاً هيئة بشرية⁽³⁾.

(1) Nat. Tr., P 389. Strehlow, I, PP. 2ff.

لا شك أن هالك أصداء لشعائر التعدية في هذه الثيمة لأسطورية. فالتعدية أيضاً لها عاية تتمثل في تحويل الشاب إلى رجل كامل، ومن جهة أخرى، تشتمل أيضاً على عمليات جراحية فعلية (ختان، مصع، حلق أسنان، إلخ) والسيرورة التي عملت على تشكيل أرجال الأوائل يتم تصويرها بشكل طبيعي على العرار ذاته.

(2) هنا هو الحال في تسع عشائر من لموكوي، انظر.

Schoolcraft, Indian Tribes, IV, P 86

وكذلك في عشيرة انكران بين الراجيبوي، انظر.

Morgan, Ancient Society, P. 180.

وعشائر انونكا، انظر.

Boas, Vi Th Rep. On The N W. Tribes of Canada, P. 43.

(3) هكذا حصل أن اتعدت عشيرة السدحمة من الإيروكوا شكلها. جماعة من اسلاحف اصطرت لأن يغادر البحيرة حيث يقطن سحت عن مكان آخر واحد منها، كانت أكثر من لأحريات، عانت الكثير من هذا الأمر بسبب الحر. وبدلت جهوداً عيفة تتخرج من قوقعها وسيرورة التحول هذه، ما إن بدأت مرة، حتى راحت تسير من تلقاء نفسها وغدت السدحمة في الهدية إسان هو سلف لعشيرة. انظر

Erminnie A. Amuth, The Myths of The Troquois, II ind Report, P. 77.

ولقد تشكلت عشيرة الكراب أو السلطعون من الشوكنا بطريقة مشابهة. فبعض الرجال أدهشهم عدد معين من السلطعونات التي كانت تعيش في الحوار وفي الهدية تبشروهم في

مجمعهم. انظر Catin, North American Indians, II P 128.

صحيح أن هنالك مجتمعات (مثل الهيدا، والتسكيت، والتسيمشيان) لم يعد مقبولا فيها أن الإنسان قد ولد من حيوان أو نبات، إلا أن فكرة وجود ألفة بين حيوانات النوع الطوطمي وأعضاء العشيرة لا تزال قائمة هناك على الرغم من كل شيء، ولا تزال تعبر عن نفسها من خلال الأساطير التي لا تزال تحتفظ، على الرغم من اختلافها عن سابقتها، بكل ما هو أساسي في هذه الأخيرة. وإليك واحدة من الثيمات الأساسية في هذه الأساطير فالسلف الذي أعطى العشيرة اسمه يُمثل هنا ككائن بشري، لكنه ذلك الكائن الذي اضطُر، في سياق تطوافاتها لكثيرة، أن يعيش لفترة بين الحيوانات الخرافية من نفس النوع الذي أعطى العشيرة اسمه ونتيجة لهذه الصلة الحميمة والمديدة، فقد عدا شديد الشبه برفقائه الجدد حتى إنه حين عاد إلى البشر، لم يعودوا يميزونه عنها. ولذا فقد أطلق عليه اسم الحيوان الذي يشبهه. والحال أنه من خلال مكوثه في هذه الأرض الأسطورية أنه قد جاء بالشعار الطوطمي، إلى جانب القوى والفضائل التي يُعتقد أنها متصلة به⁽¹⁾. وكذا فإنه يُعتقد، في هذه الحالة، كما في غيرها، أن

(1) إليك، مثلاً، هذه الأسطورة من التسيمشيان. في سياق طلعه من طلععات الصيد، يبل هدي دياً أسود أحذه إلى بيته، وعلمه صيد السلمون وبناء القوارب. وفي الرجل مع الدب ستين، ثم عاد إلى قريته عبر أن الناس هناك حافوا منه، لأنه كان يشبه الدب ولم يكن بمقدوره أن يتكلم أو يأكل سوى الطعام الذي... ثم فُرك بأعشاب سحرية وراح يستعيد شكله الأصلي بصورة تدريجية بعد ذلك، وكلما وقع في مشكلة، كان يدعو أصدقاءه الدبية، الذين كانوا يأتون لمساعدته. ولقد نى بيتاً ورسم دبا على أسسه. وعملت أخته شالاً للرقص، رُسم عليه الدب أيضاً. وهذا هو السبب في أن سلالة هذه الأخت يتخذون من الدب شعاراً لهم انظر.

Boas, Kwakwaka, P. 323. Cf. Vth Rep. On the N.W. Tribes of Canada, PP. 23, 29 ff. H. H. Tout, Report on the Ethnology of the Statlunh of British Columbia, in J.A.S.L, 1905, XXXV, P. 150.

هكذا يرى هذه اضطروب من الإزهاج والمضايقة في جعل هذه العلاقة الأسطورية بين الإنسان والحيوان السمة المميزة للصرصية، كما يقترح م. فيان جنيب. انظر

Tolémisme et Methode Comparative, In Revue de l'histoire des religions, vol. LVIII, Ju.y, 1908, P. 55.

هذه العلاقة هي تمثيل أسطوري لوقائع عميقة، غير أنها قد تُحذف أو تُهمل دون أن تنسب احتفاء السمة الأساسية للطوطمية لا شك أن هناك على الدوام روابط وشعة سني شعب العشيرة والحيوان الطوطمي، غير أن هذه الروابط ليست بالضرورة دموية الطابع، على الرغم من أنها غالباً ما يتم تصويرها على هذا الشكل

البشر يسهمون في طبيعة الحيوان، على الرغم من أن هذا الإسهام قد يتم تصويره بأشكال مختلفة بعض الشيء⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو فإن لدى الإنسان ما هو مقدس، ومع أن هذه الصفة تكون متشرة على كامل العضوية، إلا أنها تكون ظاهرة بشكل خاص في أمكنة متميزة معينة. فهناك أجهزة وأنسجة موسومة على نحو خاص؛ وهي الدم والشعر على وجه الخصوص

فالدم البشري، في المقام الأول، شيء بالغ القدسية حتى إنه كثيراً ما يُستخدم في قبائل أستراليا الوسطى لتكريس أدوات العادة الأشد احتراماً وعلى سبيل المثال، فإن Nurtunja تُدهن بالدم البشري في بعض الأحيان من أعلاها إلى أسفلها⁽²⁾ وسوف يرى بعد قليل أن وائلاً من الدم يصب على الصخور التي تمثل الحيوانات الطوطمية أو النباتات الطوطمية⁽³⁾. وليس ثمة طقس ديني إلا ويكون فيه للدم دور ما ليلعبه⁽⁴⁾. فخلال التعدية، يفتح الكبار عروقهم ويرشون على المبتدئ من دمائهم؛ وهذه الدماء بالغة القداسة حتى إن النساء لا يحضرن عند سيلاها؛ فرويتها محظرة عليهن، شأنها شأن رؤية Churinga⁽⁵⁾. أما الدم الذي يفقده متعدّ شاب ثناء العمليات العنيفة التي يجب أن يخضع لها فيتميز بفضائل متعددة: حيث يستخدم في طقوس شتى⁽⁶⁾. فذلك الذي يسيل أثناء

(1) ثمة أيضاً بعض الأساطير لدى التلكيت تكون فيها علاقة السب بين الإنسان والحيوان مبنية بمزيد من الحذر والاحتراز يُقال إن العشيرة متحدة من اتحاد مختلط، إذا حاز التعبير،

أي من اتحد كان فيه إما الروح أو الزوجة حيواناً من النوع الذي تحبل العشيرة منه انظر: Swanton, *Social; I Condition, Beliefs, etc., of the Tlinkit Indians*, xxv 1th Rep., PP 415 - 418

(2) Nat. Tr., P. 284.

(3) See Bk/III. Ch. II. Cf. Nat. Tr., PP 184, 201

(4) Ibid., PP 204, 262, 284.

(5) بين الديري والباريكالا انظر: Howitt, Nat. Tr., PP 658, 661, 668, 669 - 671.

(6) بين الوارامونغا، يُشرب اندم الباجم عن الختان من قبل الأم (Nor Tr., P. 352) وبين

السيفغا، فإن اندم على السكين التي استخدمت في البضع يجب أن تُلحس من قبل المتعدي (المصدر السابق، ص 368). وعموماً، فإن الدم لتلحس عن الأعضاء لتتأسلنة

بغير مقدساً على نحو خاص انظر Nat. Tr., P 464; Nor Tr P 598

البضع يحفظه لأرونتا بورع ويدفونه في مكان يضعون قطعة من الخشب تلتصق المارين إلى قداسة القعة؛ ولا يُتاح لامرأة أن تدنو منه⁽¹⁾ وتمسر طبيعة الدم الدينية أيضاً تلك الأهمية لمماثلة، من الناحية الدينية، التي نحظى بها المخرة الحمراء، التي كثيراً ما تُستخدم في الطفوس، حيث يفركون بها الـ Churinga ويستخدمونها في التزيينات الشعائرية⁽²⁾. وهذا عائد إلى كون لونها مماثل للون الدم. وكثير من كتل المخرة الحمراء التي توجد في منطقة الأورنتا يُترض أنها دم متجلط سمحته بطلات معينات على التراب في العهد الأسطوري⁽³⁾

ويتسم الشعر بخصائص مماثلة للمحليون البارزون يرتدون أحزمة مصنوعة من الشعر البشري، كنا قد أشرنا من قبل إلى وطائفها الدينية: وهي تستخدم أيضاً لحزم أدوات معينه من أدوات العبادة⁽⁴⁾. هل يعبر إنسان إنساناً آخر الـ Churinga حاصه؟ إن على الثاني أن يقدم في هذه الحالة هدية، كعلامة شكر وامتنان، عادة ما تكون مصنوعة من الشعر؛ ولذا يُعتقد أن هذين النوعين من الأشياء لهما المرتبة ذاتها وقيمة متساوية⁽⁵⁾. وهكذا، فإن عملية قص الشعر هي عبارة عن فعل شعائري، يُجرى من خلال طقوس محددة، فالفرد الذي يُجرى له القص يجب أن يجلس انفرصاء، ووجهه نحو المكان الذي يُعتقد أن الأسلاف الخرافيين الدين تحدثت مهم عشيرة أمه قد خيموا فيه⁽⁶⁾. وللبب ذاته، فإنه حالما يموت إنسان، يقصون شعره ويصعوبه في مكان بعيد، لأن لا حق للنساء أو لعبر المتعديين أن يروه: وهنا، بعيداً عن الأعين الدنسة، تُصنع الأحرمة⁽⁷⁾.

(1) Nat. Tr., P. 268

(2) Ibid., PP. 144, 568

(3) Ibid., PP. 442, 464. هذه الأسطورة شائعة جداً في أستراليا.

(4) Nat. Tr., P. 627.

(5) Ibid., P. 466.

(6) Ibid.

يُعتقد أنه إذا لم تُحفظ وترع كل هذه الشروط على نحو صارم، فإن مصائب رهيبة سوف تقع على رأس الشخص.

(7) Nat. Tr., P. 538, Nor. Tr., P. 604.

ثمة أنسجة عضوية أخرى يمكن أن تُذكر لأنها تتمتع بخصائص مشابهة،
 بمقادير ودرجات متباينة: مثل شعر الوجه، والقفلة، وشحم الكبد، إلخ⁽¹⁾. غير
 أن من غير المفيد تكثير الأمثلة. فذلك التي وردت من قبل تكفي لإثبات أن في
 الإنسان شيئاً يقي الأشياء المدنسة بعيدة ويتمتع بقوة دينية؛ وبعبارة أخرى، فإن
 العضوية البشرية تخفي في أعماقها مبدأ مقدساً، يظهر على السطح في حالات
 معينة ومحددة. وهذا المبدأ لا يختلف في أساسه عن ذلك الذي يقف وراء الطابع
 الديني للطوطم. ولقد رأينا للتو أن المواد المختلفة التي يتجسد فيها تدخل على
 نحو خاص في التركيب الشعائري لموضوعات لعبادة (مثل Nurtunja،
 ولتصاميم الطوصمية)، أو أنها تُستخدم في عمليات الدُّهن التي تمثل عاينها
 في تحديد فضائل Churinga أو أنها تُستخدم في عمليات الدُّهن التي
 تمثل عاينها في تحديد فضائل Churinga أو الصخور المقدسة؛ فهي أشياء
 من نفس النوع.

وفي بعض الأحيان لا تكون المنزللة الدينية المناصلة في كل عضو من
 أعضاء لعشيرة مساوية للبقية بهذا الصدد. فالرجال يملكون هذه امربة أكثر
 من النساء؛ وهؤلاء الأخيرات أشبه بكائنات مدنسة في العلاقة معهم⁽²⁾.

- (1) بعد قطع القلعة بالحتان، فإنها في بعض الأحيان تُحصى، شأنها شأن الدم، ذلك أن لها
 فضائل خاصة وعلى سبيل المثال، فإنها تضرر حصوة نوع نباتي أو حيواني معين
 (Not. Tr., PP. 353 f) أم شعر الوجه فيُحيط مع الدم، ويعامل مثله (المصدر السابق،
 ص 604، 544) وهو يلعب دوراً في الأساطير أيضاً (الصدر السابق، ص 158)
 أم الشحم، فتوضح طبيعته المقدسة تلك الاستخدامات التي يُستخدم بها في شعائر دهن معينة
 (2) لا يعني هذا أن المرأة مدنسة بالمطلق فهي الأساطير، بين الأرواح على الأقل، تلعب المرأة
 دوراً دينياً أشد أهمية بكثير مما تفعله في الواقع (Nat. Tr., PP. 195 f) وحتى الآن، فإن المرأة
 تأخذ دوراً في شعائر تربية ممتة. وأخيراً، فإن دمها له فضائله الدينية الطوطمية.

Nat. Tr., P 464; cf La Prohibition de l'inceste et ses origines, Année Sociol., I, PP 41 ff
 والحد من تقييدات الرواح لحارحي تعتمد على هذه الوضعية المعقدة للمرأة ولن
 نتحدث عن هذه التقييدات هنا لأنها تحصر مشكله التنظيم المرلي والأمومي بصورة
 مباشرة أكثر من المشكلة الحالية

ولذا، فإنه في كل مرة يُعقد فيها اجتماع، سواء للجماعة الطوطمية أم للقبيلة، يكون للرجال معسكرهم الخاص، المميز من معسكر النساء، وقد لا يتاح للنساء أن يدخلنه؛ حيث يُفصلن ويُعزلن⁽¹⁾. بيد أن هنالك أيضاً فروقات في الطريقة التي يتسم بها الرجال بطابع ديني. فالشباب الذين لم تتم تعدينتهم مجردون تماماً من هذا الطابع، حيث لا يُقبلون في الطقوس. ويبلغ هذا الأمر أقصى شدته بين الكار أو الشيوخ. فهم مقدسون أشد، لقداسة حتى إن أشياء معينة محرمة على الأنااس العاديين تكون متاحة لهم: فقد يأكلون الحيوان الطوطمي بحرية أكبر، بل إن هنالك قبائل، كما رأيت، يكون هؤلاء فيها متحررين من أية تقييدات غذائية

ولذا ينبغي أن نحترس لئلا نعتبر الطوطمية ضرباً من عبادة الحيوان. فموقف الإنسان من الحيوانات أو النباتات التي يحمل اسمها ليس أبداً موقف المؤمن تجاه ربه، ذلك أنه يتمي إلى العالم المقدس هو نفسه. وعلاقاتها هي بالأحرى علاقات كاثنين يقفان على المستوى نفسه ولهما لقيمة ذاتها وأقصى ما يمكن قوله هو أنه في حالات معينة، على الأقل، يبدو الحيوان على أنه يحتل مكانة أرفع قليلاً من مراتب الأشياء المقدسة وهذا هو السبب في أنه يدعى في بعض الأحيان أباً للرجال العشيرة أو جداً لهم. الأمر الذي يبين أنهم يشعرون بوجودهم في حالة اعتماد أخلاقي فيما يتعلق به⁽²⁾ غير أنه يحدث في حالات أخرى، وربما أكثر تكراراً، أن تشير التعابير المستخدمة إلى شعور بالمتساواة. فالحيوان الطوطمي يُدعى صديقاً أو أخاً أكبر لأتباعه البشر⁽³⁾. وأخيراً، فإن الروبط القائمة بينهم وبينه هي أشبه بتلك التي تجمع أفراد عائلة واحدة، فالحيوانات والشر يعتبرون حيوانات النوع الطوطمي كأقران لطفاء يمكنهم الاتكال على العون الذي

(1) Nat Tr, P 460.

(2) سن الوكسورا، بحسب هويت، ص 146؛ وسين الستشوانا، بحسب كازالس، في Basoutos، ص 221

(3) بين النونديك والكورنابي (هويت، المعصر السابق)، وبين الأروبا (سريلو، II، ص 58)

بقدمونه. وهم يدعونهم إلى إعادتهم⁽¹⁾ واثنون، ويدعونهم إلى توحيه ضرباتهم في الصيد وإلى إطلاق التحذير من الأخطار مهما تكن⁽²⁾

ومقابل ذلك، فإن البشر يعاملونهم باحترام ولا يقسون عليهم أبد⁽³⁾؛ غير أن هذه الضروب من الاهتمام لا تنشأ العبادة بأي حال من الأحوال.

بل إن الشر يبدو في بعض الأحيان وكأن لديهم نوعاً من خاصية التفوق على طواطمهم فتحريم قتلها وأكلها لا يطبق إلا على أفراد العشيرة، بالطبع؛ ولا يمكن لهذا التحريم أن يطول أشخاصاً آخرين دون جعل الحياة مستحيلة عملياً. فإذا ما كان هنالك، كما هو الحال في قبيلة مثل الأرونسا، قطع من الطواطم المحتملة، يكون على هذه القبيلة أن تحرم أكلها، لا الحيوان أو النبات الذي يحمل المرء اسمه وحسب، بل أيضاً كل لحيوانات وكل النباتات التي تعمل كطواطم للعشيرة الأخرى، وبذا تضمحل مصدر الطعام لتنتهي إلى العدم غير أن هنالك قائل لا يتأخّر فيها استهلاك النبات أو الحيوان الطوطمي دون ضروب من التقيد، حتى على لأجانب. فبين الواكلبورا، لا ينبغي أن يتم ذلك بحضور أفراد هذا لطوطم⁽⁴⁾. وفي أمكنة أخرى، فإن إدهم يجب أن يُعصى وعلى سبيل المثال، فإنه بين لكايثش والألماتجيرا، كلما حدث أن كان شخص من الإيمو في مكان تحنله عشيرة بذور العشب، وجمع بعضاً من هذه البذور، فإن عليه قبل أكلها أن يمضي إلى الزعيم ويقول له: (لقد جمعت هذه البذور من أرضكم). فيرد الزعيم على ذلك: (حسن، يمكنك أن تأكلها) أما إذا أكل رجل

(1) في منطقة نهر تولي، يقول روث إن العرد حين يمضي إلى الرماد أو يسهض في الصباح، يلفظ بصوت خفيض اسم لحيوان الذي يحمل اسمه. والعرض من هذه الممارسة حمل الشخص أدكى وأوفر حظاً في الصيد، أو التحذير المسبق من الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها من هذا الحيوان وعلى سبيل المثال، فإن لشخص الذي يتخذ نوعاً من الشعير طوطماً يعتقد أنه يُحمى من لدعاتها إذا ما قام بهذا الدعاء على نحو منتظم.

(2) Tap in, Narrinyeri, P. 64; Howitt, Nat. Tr., P. 147, Roth, Loc. Cit

(3) Strehlow, II, P. 58.

(4) Howitt, P. 148.

الإيمو البذور قبل طلب الإذن، فيُعتقد أنه سيفزع مريضاً ويخاطر بالموت⁽¹⁾. بل إن هنالك حالات ينبغي فيها على زعيم الجماعة أن يأخذ قليلاً من الطعام ويأكله هو نفسه - فهذا نوع من الدفع الذي يجب أن يتم⁽²⁾ - وللسبب ذاته، فإن Churinga تعطي الصياد قوة معينة فوق الحيوان المسروق. فحكّ جسده بالـ Euro Churinga، على سبيل المثال، فإن الشخص يحصل على فرصة أكثر لاصطياد هذه الحيوانات⁽³⁾ وهذا هو الدليل على واقعة أن الإسهام في طبيعة كائن طوطمي تمنح نوعاً من التفوق على هذا الأخير

وأخيراً، فإنّ ثمة قبيلة واحدة في كوينز لاند الشمالية، هي الكارينغبول، حيث أتباع الطوطم هم الوحيدون الذين يملكون الحقّ في قتل الحيوان أو، إذا ما كان لطوطم شجرة، في أن يقشّروا لحاءها. فمعاونتها لا غنى عنها بالسنة لجميع أولئك الذين يحتاجون إلى استخدام لحم هذا الحيوان أو خشب هذه الشجرة لعاياتهم الشخصية⁽⁴⁾ وهكذا فإنّها تبدو بمثابة صفات أو خصائص يجد أن من الصعب أن نكوّن فكرة عنها، على الرغم من أنّ من الواضح تماماً أنّها نوع خاص من الصفات أو الخصائص

(1) Nor Tr., PP. 159.

(2) Ib d.

(3) Ib.d, P 225, Nat. Tr., PP 202, 203.

(4) A. L. P. Cameron, On Two Queensland Tribes, in science of Man, Australasian Anthropological Journal, 1904 VII, 28, col. 1

العقائد الطوطمية - تابع

المنظومة الكونية للطوطمية وفكرة الصنف

بدأنا نرى أن الطوطمية ديانة أشد تعقيداً مما تبدو عليه للوهلة الأولى ولقد سبق أن ميّزنا ثلاثة أصناف من الأشياء التي تعدد الطوطمية مقدّسة، بدرجات متفاوتة: الشعار الطوطمي، الحيوان أو النبات الذي يعيد هذ الشعار إنتاج مظهره، وأعضاء العشيرة

غير أن هذه القائمة ليست كاملة بعد. والحقيقة أن الدين ليس مجرد جمع لعقائد متشظية تتعلق بأشياء أو موضوعات معينة مثل تلك التي عرضنا لها للتو. فكل الأديان المعروفة لنا، إلى هذا الحد أو ذاك، منظومات من الأفكار تنزع لأن تعنق شمولية الأشياء، ولأن تقدم لنا تمثيلاً كاملاً للعالم. وإذا ما اعتبرنا الطوطمية ديناً بالمقارنة مع الأديان الأخرى، فلا بد لها، هي أيضاً، أن توفر لنا تصوراً عن الكون وحقيقة الأمر، أنها تلي هذا الشرط

- 1 -

يعود تجاهل هذا الوجه من أوجه الطوطمية عموماً إلى ذلك المفهوم بالغ البصيق الذي سيطر بشأن العشيرة. فهذه الأخيرة تُعدّ عادةً مجرد مجموعة من انكائات البشرية. ولأنها تقسيم فرعي من تقسيمات القبيلة، فإنها تبدو مثلها، ليست مؤلفة سوى من البشر. غير أننا بتفكيرنا هذا، إنما سنبدل أفكارنا الأوروبية بتلك التي لدى البدائي عن الإنسان والمجتمع. هبالنسبة للأستراليين، نجد أن الأشياء ذاتها، كل ما في الكون، هي جزء من القبيلة؛ حيث تشكّل عناصر مكونه منها وأعضاء نظاميين، إذا حاز القول، فيها، يكون لهم، مثل البشر تماماً، مكانة محددة في الترسمة العامة لتنظيم المجتمع. يقول فيرون: (إن الهمجي في جنوب أستراليا يتطلع إلى الكون على أنه القبيلة العظمى، التي ينتمي هو نفسه إلى واحد من

تقسيماتها؛ ويرى إلى الأشياء جميعاً، حية وغير حية، مما ينتمي إلى صفه على أنها أجزاء جسد متعاون متعاقد هو فيه واحد من هذه الأجزاء⁽¹⁾ ونتيجة لهذا المبدأ، فإنه كلما كانت القبيلة مقسمة إلى اثنين من البطون، نجد أن جميع الأشياء المعروفة تكون موزعة بينهما. يقول بالمر، في سياق حديثه عن قبيلة نهر سلينغر: (والطبيعة جميعها مقسمة أيضاً إلى أسماء أصناف (بطون)... فيقال الشمس والقمر والنجوم... تنتمي إلى أصناف (بطون) شأن السود أنفسهم)⁽²⁾. وتتألف قبيلة يورت ماكي في كوينزلاند من بطنين بسميان يونغارو ووتارو، وكذا القبائل المحاورة وكما يقول بريدجمان، فإن (كل الأشياء، حية وغير حية، تُقسم من قبل هذه القبائل إلى صنفين، يُدعيان يونغارو ووتارو)⁽³⁾. ولا يتوقف التصنيف هنا. فأساس كل بطن موزعون بين عدد معين من العشائر؛ وبالمثل، فإن الأشياء المنسوبة إلى كل بطن موزعة بدورها بين العشائر التي يتكون منها البطن. وعلى سبيل المثال، فإن شجرة معينة تُنسب إلى عشيرة الكنغر؛ والبيها وحدها، وعندئذ فإنها، مثل أعضاء القبيلة البشر، يكون طوطمها الكنغر، في حين تنتمي أخرى إلى عشيرة الثعبان؛ كما توضع الغيوم تحت طوطم، والشمس تحت آخر، إلخ. وكل الأشياء المعروفة ترتب بذلك في نوع من الجدول أو التصنيف المنهجي الذي يعانق الطبيعة كلها.

وكنا في غير مكان قد أعطينا عدداً معيناً لهذه التصنيفات⁽⁴⁾؛ أما الآن فسوف نقصر على تكرار بعض من هذه الأمثلة. ويمكن لنا أن نجد واحداً من أفضل هذه الأمثلة الأخيرة في قبيلة المون عامبير. وهذه القبيلة تتألف من بطنين، يُسميان على التوالي الكوميت والكروكي؛ وكل واحد منهما، بدوره، مقسم إلى خمس عشائر. وعندئذ، فإن (كل شيء في طبيعته ينتمي إلى هذه العشيرة أو تلك من العشائر العشر)⁽⁵⁾؛ حيث يقول فيزون وهويت إن هذه الأشياء جميعاً (محتواة) فيها. والواقع، أنها مصنفة تحت هذه الطواطم العشرة شأن الأنواع في

(1) Kamilaroi and Kurnai, P. 170.

(2) Notes on same Australian Tribes, J.A.I., XIII, P. 300.

(3) In Curr, Australian Race, III, P. 45, Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, I, P. 91, Fison and Howitt, Kamilaroi and kurnai, P. 168.

(4) Durkheim and Mauss, De quelques formes primitives de classification, in *Annales Sociologiques*, VI, PP. 1 ff

(5) Curr II, P. 461

أصنافها المناظرة. وهذا ما يوضحه الجدول التالي القائم على معلومات جمعها كبور وكذلك فيزون وهويت⁽¹⁾.

| البطون | المصادر | الأشياء المصنعة في كل عشيرة |
|---|----------------------|--|
| الكوميت | السكة - الصفر | الدخان، زهر العسل، أشجار معينة، إلخ |
| | الجمع | أشجار الخشب الأسود، الكلاب، السار، الجليد، إلخ |
| | الفاق | المطر، الرعد، الرق، العيرم، السرد، اشتاء، إلخ |
| | الكواثر الأسود | اسجوم، القمر، إلخ |
| الكروكي | أفعى غير سامة | السك، العقمة، الحكيكس، شجرة الدبق، إلخ |
| | شجرة النخ | ابطة، جراد البحر، اليوم، إلخ |
| | حدر صابح للأكل | انجاري، لسماني، كنتر صغير، إلخ |
| | كوكوتو أبيض بدون عرف | الكنتر، الصعب، الشمس، إلخ |
| نمة افتقار إلى التفاصيل المتعلقة بعشيري الكروكي والرابعة والحامسة | | |

إن قائمة الأشياء المرتبطة بكل عشيرة ليست كاملة أبداً؛ وكبور نفسه يحدتنا من أنه قد اقتصر على تعداد بعضها وحسب. غير أننا من خلال عمل ماثيوس وهويت⁽²⁾، غدا لدينا اليوم مزيد من المعلومات حول التصنيف الذي تنبأه قبيلة الونجوبالوك، والذي يمكن من فهم الكيفية التي تستطيع فيها مطومة من هذا النوع أن تصمم لكون كلة، على النحو الذي يعرفه به المحليون كما أن الونجوبالوك مقسمة أيضاً إلى بھيس يدعيان غوروغيتي وغوماتي (كروكيتش وغاماتش بحسب هويت)⁽³⁾؛ ولكي لا يطيل التعداد، فإننا سنقتصر على الإشارة، مع ماثيوس، إلى الأشياء المصنعة لدى بعض عشائر بطن الغوروغيتي.

(1) كان لدى كبور وهزون الشحص ذاته كمُحر ومقدم للمعلومات، وهو د. س. ستوارت

(2) Mathews, Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria, in Journal and Proceedings of the Royal Society of N.S. Wales, XXXVIII, PP. 286 f; Howitt, Nat. Tr., P. 121.

(3) الشكل الأنوي للاسمين المقدمين من قبل ماثيوس هما غوروجيولوك وغاماتيكور وهما

اشكلان البدان بعد هويت اتاجهما بهجة محتفة قليلاً، والاسم أيضاً مرادف لتلك الأسماء المستخدمة من قبل نيلة مون غامير (Kumite and Kroka)

عشرة النام تحظى بالديك الرومي، والقبط المحلي، والموبوك وبومة
الدايم دايم، ودحاجة المنى، وبيغاء الروميلا، والأشياء الصغيرة جداً.

وتحظى عشرة بلح البحر⁽¹⁾ بالإيمو الرمدي، والشيهم، وكروان الماء،
والكوكاتو الأبيض، وبط العابة، وسحلية الملي، والسحفاة التنة، والسنجاب
الطائر، والأبوسوم ذو الذيل المطوَّق، والحمام ذو الجناح البرونزي،
والريجوغلا.

وتحظى عشيرة الشمس بالبندبوط، والقمر، وجرذ الكنغر، والعففق
الأسود والأبيض، والأبوسوم، وصقر النغورت، ودودة شجرة الصمع،
وكوكب الزهرة

وتحظى عشيرة الريح الدافئة⁽²⁾ بالنسر ذي الرأس الرمادي، وثعبان البساط،
وسغاء الدخان، وسغاء القوقعة، صقر الموراكان، حبة الديكومور، اسعاء ذو
العنق المدور، حبة الميروداي، والسحلية ذات الظهر الذي يشبه الحصباء

وإذا ما تذكرنا أن هالكث كثيراً من العشائر الأخرى (حيث يسمّى هويت
اثنتي عشرة ويسمي ماثيوس أربع عشرة ويضيف أن قائمته ما يزال ناقصة)⁽³⁾،
فإننا نفهم كيف تجد جميع الأشياء التي تهتم المحلي مكاناً طبيعياً في هذه
التصانيف.

(1) الاسم المحلي لهذه القبيلة هو ديالوب، حيث لا يقوم ماثيوس بترجمته ويبدو أن هذه
الكلمة مطابقة لكلمة حاوب، التي يشير بها هويت إلى عشيرة فرعية من القبيلة ذاتها
والتي يترجمها إلى (بلح البحر) وهذا هو السبب في أننا نحس أننا نستطيع المخاطرة
بهذه الترجمة

(2) هذه هي ترجمة هويت، أم ماثيوس فيجعل الكلمة (وارتورت) (حرّ شمس منتصف النهار)
(3) يختلف حدولا ماثيوس وهويت في كثير من العناوين المهمة بل يبدو أن العشائر المنسوبة
من قل هويت إلى بعض الكروكي قد أعطت من قبل ماثيوس إلى طلي العاموتش،
وبالعكس وهذا يثبت البصائب الشديدة التي تقدمها هذه العملية من الرصد والملاحظة
غير أن هذه الاختلافات لا أهمية لها فيما يتعلق سؤالنا لراهن.

ولقد لوحظت ترتيبات مماثلة في شتى أرجاء لقارة الأسترالية على اختلافها؛ سواء في أستراليا الجنوبية، أو في فيكتوريا أو ويلز الجنوبية الجديدة (بين الإيواهلاي)⁽¹⁾، حيث رُصدت أصفى مظاهر هذه الترتيبات وآثارها في القبائل المركزية⁽²⁾. وفي كوينزلاند، حيث تبدو العشائر وكأنها قد اختضت حيث الأصناف الزوجية هي التقسيمات الفرعية الوحيدة للبطن، فإن الأشياء تُقسّم بين هذه لأصناف. وهكذا نجد أن الواكلبورا مقسّمة إلى بطين، الماليرا والواتاروا؛ وتُدعى أصناف البطن الأول الكورغيليا والبانبي. أما أصناف الثاني فتدعى الونغو والأوبو. وعندئذ فإن البانبي يحظى بالأنوسوم، والكنغر، والكب، غسل النحل الصغير، إلخ؛ في حين ينتمي إلى الونغو كل من الإيمو، والبندقوط، والبصة السوداء، والحبة السوداء، والحبة الشنة، وينتمي إلى الأوبو، حبة البساط، غسل النحل اللادغ، إلخ؛ وينتمي إلى الكورغيليا، البروكيويين، والديك الرومي، والمياه، والمطر، والنار، وارعدا، إلخ⁽³⁾.

ويوحد هذا التنظيم نفسه بين هنود أميركا الشمالية لدى الزمي منظومة في التصنيف يمكن مفارقتها بالمنظومة التي قدمناها للتو، وهي خطوطها الأساسية، من جميع النقاط. كما أن منظومة الأوماها تقوم على المبادئ نفسها التي تقوم عليها منظومة التوجبولوك⁽⁴⁾، من إن أصداء هذه الأفكار داتها قد بقيت على قيد الحياة في مجتمعات أشد تقدماً. فبين الهايذا، جميع الآلهة والكائنات الأسطورية المسؤولة عن الظواهر المختلفة في الطبيعة تُصنّف في هذا البطن أو ذاك اللذين يشكلان القبيلة، شأنها شأن البشر، فبعضها نسور، وبعضها الآخر من القاق⁽⁵⁾. فالآلهة الأشياء ليس سوى وجه آخر من الأشياء التي تحكمها

(1) Mrs. Longlon Parker, The Euhalay Tribe, PP. 2 ff

(2) يمكن للقارئ أن يجد الواقع أدما.

(3) Curr, III, P. 27 cf. Howitt, Nat. Tr, P. 112.

نحن نقتصر على ذكر الوقائع الأبرز وحب أما التفاصيل. فإن مفرد المرء أن يشير

إلى المذكرات المذكورة في السابق حول Les classifications Primitives

(4) مصدر سابق، ص 34 وما بعده

(5) Swanton, The Haïda, PP. 3 - 14, 17, 22

وتسيطر عليها⁽¹⁾ ولذا فإنّ هذا التصنيف الميثولوجي أو الأسطوري ليس سوى شكل آخر من التصنيف السابق. وعلى هذا الأساس فإنّ من المؤكّد أن هذه الطريقة في تصوّر العالم مستقلة عن كل الخصوصيات الإثنية أو الجغرافية، ويُرى بوضوح في الوقت ذاته أنها وثيقة الارتباط بكامل منظومة المعتقدات الطوطمية.

- 2 -

لقد بيّنت في المقالة التي أُلِّمعت إليها عدداً من المرات في السابق ذلك الضوء الذي تلقّيه هذه الوقائع على الطريقة التي تشكّلت بها فكرة النوع أو الصنف لدى البشر. والحقيقة أن هذه التصنيفات المنهجية هي أول ما تلقّته في التاريخ، ولقد رأينا للتوّ أنها تتحول بحسب التنظيم الاجتماعي، أو بالأحرى أنها تأخذ أشكال المجتمع بمثابة إطار لها. والحال أنّ البطون هي التي تقوم بدور الأصناف، والعشائر بدور الأنواع. ولأنّ البشر منظّمون هم أنفسهم فإنّهم قادرون على تنظيم الأشياء، ذلك أنهم بتصنيف هذه الأخيرة، إنما يقتصرون على إعطائها أمّكة في الجماعات التي يشكّلونها هم أنفسهم وإذا لم تكن هذه الأصناف المختلفة للأشياء مقتصرة على وضع واحد تالياً للآخر، بل تُرتّب تبعاً لخطةٍ موحّدة، فذلك لأنّ الجماعات الاجتماعية التي تختلط بها هذه الأشياء موحّدة هي نفسها وتشكّل، من خلال هذه الوحدة، كلاً عضوياً، هو القليلة. ولذا فإنّ وحدة هذه المنظومات المطلقة الأولى تقتصر على إعادة إنتاج وحدة المجتمع. وهكذا تتوفر لنا فرصة التحقق من الأطروحة التي طرحناها في بداية هذا العمل، والتأكّد من أن الأفكار الأساسية المتعلقة بالذكاء، والمقولات الأساسية المتعلقة بالفكر، قد تكون نتاجاً لعوامل اجتماعية فالوقائع الواردة أعلاه تبين بوضوح أنّ هذا هو الحال بالنسبة لفكرة المقولة ذاتها

(1) هد واضح بشكل خاص بين «هايدا» يقول سوانس إنّ لكل حيوان وجهين أو جانبين بالنسبة لهم الأول، هو كونه حيواناً عادياً يُصاد ويُكُل، والثاني هو كونه أيضاً كائنات فوق طبيعي بشكل حيوان، يعتمد عليه البشر والحال أنّ الكائنات الأسطورية التي تتسوق مع ظواهر كونية تصف بهذا اللئس ذاته (سوانس، مصدر سابق، ص 16، 14، 25).

وعلى أية حال ، فإنه ليس في نيتنا أن نكر أن الذكاء الفردي لديه بعداً ذاته القدرة على إدراك ضروب من التشابه بين الأشياء أو الموضوعات المختلفة التي يعيها. وعلى العكس تماماً ، فإن من الواضح أن أشدّ التصنيف بدائية وبساطة تفترض مسبقاً هذه الملكة فلاسترالي لا يضع الأشياء في العشيرة ذاتها أو في عشائر مختلفة بصورة عشوائية واعتباطية. فبالنسبة له كم بالنسبة لنا ، تجدد الصورة المتشابهة واحدها الأخرى ، في حين تتمرد الصور المتعاكسة واحدها على الأخرى ، وهو يصنف الأشياء لمتساوقة في هذا المكان أو ذاك على أساس هذه المشاعر من الألفة أو التنافر.

ونمة أيضاً حالات تتمكّن فيها من إدراك الأسباب التي تثير وتقف وراءه. ولعل البطنيين أن يكون الأساسيين الأصليين والجوهريين لهذه التصنيفات ، التي كانت متشعبة في البداية. فعندما يُردّ تصنيف أو يُحزّل إلى صفتين اثنين ، فإن هذين الأخيرين يُدركان بالضرورة على أنهما نوع من التفاضل أو التضاد ، فهما يُستخدمان في البدء كوسيلة لفصل الأشياء التي يوجد بينها تعارض بارز فبعضها يوضع في اليمين ، وبعضها الآخر في اليسار. والحقيقة أن هذا هو طابع التصنيفات الأسترالية فإذا ما كان الكوكبان الأبيض في بطن ، كان الكوكبان الأسود في البطن الآخر ؛ وإذا ما كانت الشمس في جانب ، فإن القمر ونجوم الليل في الجانب المقابل⁽¹⁾ وعالمياً ما يكون للكائنات التي تخدم كطواطم للبطنيين لونين متعاكسين⁽²⁾ ، بل إن هذه التقابلات أو التضادات تُصادف خارج أستراليا أيضاً. وحين يميل واحد من البطنيين إلى السلام ، فإن الآخر يميل إلى الحرب⁽³⁾ ، وحين يتخذ أحدهما من المياه طوطماً ، فإن الآخر

(1) انظر أعلاه ، ص 166. هذا هو الحال بين العروسيين - مارا اطر

Howitt, Nat Tr., P 124

وفي القائل لني درستها كامبرون قرب البحيرة الميتة ، وبين الونجوسوك (المصدر لسابق ، ص 125 ، 250)

(2) J Mathews, Two Representatives Tribes, P. 139; Thomas, Kinship and Marriage, PP. 53f,

(3) ين الأوساح. مثلاً. انظر Dorsey, Siouan Sociology, in XV th rep, PP 273 ff

يتخذ من الأر خرطوماً⁽¹⁾ وهذا بلا شك ما يفسر لماذا يُنظر إلى السطين في أغلب الأحيان عن أنهما عدوان طبيعيان واحدهما للآخر. حيث يُقال إن هنالك نوعاً من التناسل من العداء الجوهرى بينهما⁽²⁾ ولقد توسع هذا التقابل أو التقصده حيث صار يطول الأشخاص؛ حيث ولد التعارض المنطقي نوعاً من الصراع الجماعي⁽³⁾.

وينبغي أن نلاحظ أيضاً أنه في داخل كل بطن، فإن تلك الأشياء التي توضع في عشيرة واحدة هي تلك التي سدد ذات ألفة عظيمة مع تلك التي تتخذ كطوتم. - وعوسيل لمثال فإن العمر يوضع مع الكوكاتو الأسود، أما الشمس، فضلاً عن البحر والريح، فتوضع مع الكوكاتو الأبيض. ومن جديد،

(1) في مانواح، وهي جزيرة مصيق تورير، يوجد داب المضاد الذي نجده بين بضي الأرضنا أحفادهم من طوتم المياه، والآخر شعب طوتم الأرض. انظر Hodson, Head Hunters, P. 132.

وكذلك 6 — P. Strehlow, I.

(2) بين الإيروكوا خمسة نوع من الصلابة بين السطين انظر Morgan, Ancient Society, P. 94. وبين الهاندا — كما هو سوانس، فإن أعضاء السطين، بطا التسر والقاق، (غالباً ما يتم اعتبارهم أعداء الله «روح والروحة» اللذان يسعى أن يكونا من بطينين مختلفين) لا يترددان في شجاعة واحد الآخر (انظر The Haida, P. 62). ولقد انتقل هذا لعداء في أستراليا إلى الأساطير الخيالية المبدأين هذين السطين كطوتمين لهما عالماً ما يتم تمثيلهما على أنهما في حرب دائمة ضد واحدتهما الآخر انظر

Mathews, Eaglehawk and Crow, A Study of Australian Aborigines, PP. 14 f.

وفي الألعاب، فإن كل من السلفين الطيحي لبطن الآخر انظر Howitt, Nat. Tr., P. 770. (3) لقد ألح توماس على الوفوف ضد نظريتنا في أصل السطين قائلاً إنها عاجزة عن تفسير تصادهما (Kinship and Marriage, P. 69) لكننا لا نعتقد أب من الضروري ربط هذا بالتضاد بين العسر والمقدس انظر.

Hertz, La Preeminence de la main droite, in the Revue philosophique, Dec., 1909, P. 559

فأشياء أحد السطين بمثابة للنسبة للآخر، فكلاهما جزء من المنظومة الدينية دنها «الله» (ص 181)

فإن كل الأشياء التي تخدم كطعام للحيوان الطوطمي تكون متحدة معه⁽¹⁾، فضلاً عن الحيوانات التي يقيم معها أوثق الصلات⁽²⁾. ومن الطبيعي أننا لا نستطيع أن نفهم على الدوم تلك السيكلوجيا الغامضة التي تقف وراء كثير من هذه الصلات وضروب التمييز، غير أن الأمثلة السابقة تكفي لتبين أن حدساً ما بضروب التشابه والاختلاف تقدمه الأشياء التي لعبت دوراً في نشوء هذه التصنيفات وتكوينها

غير أن الشعور بالتشابه شيء وفكرة الصنف شيء آخر فالصنف هو الإطار الخارجي الذي تُدرك الأشياء أو الموضوعات المتشابهة على أنها تشكل، بصورة حزنية، محتوياته. والحال أن المحتويات لا نستطيع أن نؤثت الإطار الذي تلاؤمه فهي مكونة من صورة مبهمه ومتقلبة، نظراً للتراكب والالتحام الجزئي لعدد محدد من الصور الفردية، التي يُرى أن ثمة عناصر مشتركة فيما بينها، أما الإطار، فبعكس ذلك، هو شكل محدد، محطوط عامة نائنة، إلا أنه يمكن أن ينطبق على عدد غير محدد من الأشياء، سواء كانت متصورة أم لا، فعلية أو ممكنة. والواقع، أن كل صف له إمكانياته في التوسع والامتداد الذي يتخطى حلقة الأشياء التي عرفها، إما من التجربة المباشرة أو من التشابه. وهذا هو

(1) على سبيل المثال، فإن عشيرة شجرة الشاي تصمم في صفوفها الأعشاب، وبالتالي الحيوانات الآكلة للأعشاب (انظر، Kalmuloroi and Kurnai, P. 169) ولا شك أن هذا ما يفسر خصوصية الشعارات الطوطمية في أميركا لشمالية التي أشار إليها بواس فهو يقول (بين النليكتيت وجميع القبائل الأخرى على الساحل، نجد أن شعار جمدة من الجماعات يشتمل على الحيوانات التي تخدم كطعام للحيوان الذي تحمل الجمدة اسمه) انظر

Fifth Rep., of the Committee, etc., British Association for the Advancement of Science, P. 25.

(2) وهكذا نجد أن الضفادع، بين الأرونتا، ترتبط بطوطم شجرة الصمغ، لأنها عادة ما توجد في تحاوط هذه الشجرة؛ ونجد أن الماء يرتبط بدجاجة الماء؛ كما يرتبط بالكنغر نوع من البيغاء غالباً ما يُرى وهو يطير حول هذا الحيوان انظر

Spencer and Gillen, Nat. Tr., PP. 146 - 147, 448.

السبب في أن كل مدرسة من المفكرين قد رفضت، دون أسباب وجيهة، أن تطابق فكرة الصنف مع فكرة الصورة الخاصة بجنس م. فالصورة الخاصة بجنس ما ليست سوى التمثيل المتبقي الغامض الذي خلفته فينا تمثيلات متشابهة حين حضرت في الوعي في آن معاً؛ أما الصنف فهو رمز مطّقي نفكر من خلاله تفكيراً واضحاً بهذه التشابهات وبعبيرها مما يمكن أن يُقاس عليها. وعلاوة على ذلك، فإنّ أفضل برهان على لمسافة التي تفصل هاتين الفكرتين هو أنّ الحيوان قادر على تشكيل الصور الخاصة بالأجناس على الرغم من حمله من التفكير بالأصناف والأنواع.

ففكرة الصنف هي أداة من أدوات التفكير بناه البشر. غير أننا نحتاج في سائنها إلى نموذج أو غرار؛ وإلا فكيف كان لهذه الفكرة أن تولد بأي حال من الأحوال، لو لم يكن فينا أو حولنا ما هو قادر على الإيحاء بها لنا؟ والجواب بأنها قد أعطيت لنا قبلياً ليس جواباً على الإطلاق؛ فحقّ الشخص الكسول هذا هو، كما يقال، موت التحليل. غير أن من الصعب أن نرى أين يمكن لنا أن نجد هذا النموذج الذي لا غنى عنه إن لم يكن في مشهد الحياة الجمعية والحقيقة، أنّ الصنف ليس مثلاً من المثل، بل مجموعة من الأشياء المحددة جيداً تقوم بينها علاقات داخلية، مشابهة لعلاقات القرابة. وللمجموعات الوحيدة من هذا النوع الذي يُعرف من خلال التحركة هي تلك التي يشكلها البشر في تحديد انتماءاتهم ومشاركاتهم. أما الأشياء المادية فقد تكون قادرة على تشكيل تجمعات من «لوحداث، أو الكومات، أو التجمعات الميكانيكية دون وحدة داخلية، لكنها ليست قادرة على تشكيل مجموعات بالمعنى الذي أعطيناه للكلمة فكومة من الرمل أو الصخور لا تُقارن بأية صورة من الصور بذلك النوع من المجتمع الذي يشكل صنفًا. ومن غير المحتمل أن يكون قد خطر لنا في أي وقت من الأوقات أن نوحّد كائنات الكون في مجموعات متجانسة، بدعواها أصنافاً، لو لم يكن أمام أعيننا مثال المجتمعات البشرية، ولو لم يكن قد بدأنا بجعل الأشياء ذاتها أعضاء في مجتمع البشر، وكذلك لو

لم يحصل الخلط في البداية بين المجموعات البشرية والمجموعات المنطقية⁽¹⁾.

وإضافة إلى ذلك، فإنه لكي يولد في الذهن أن تصنيفاً ما هو منظومة، أجزاؤها مرتبة تبعاً لنوع من لتراتب، فإن من الضروري أن يكون هنالك أعضاء يتسمون بالسيطرة وآخرين يخضعون لهم؛ فالأنواع وخصائصها المميزة تتوقف على الأوصاف والصفات التي تميزها؛ حيث نرى، من جديد، أن الأنواع المختلفة في صنف ما يتم تصورهما على أنها موضوعة جميعاً على المستوى ذاته فيما يختص بعلاقتها مع بعضها البعض. وإذا ما فصل أحد ما أن يطر إليها من متعلق الفهم؟ عندئذ فبأنه يمثل الأشياء لنفسه في نظام كوبي: حيث يضع في القمة الأنواع الأشد خصوصية وغنى في الواقع، في حين يضع في الأسفل تلك الأنواع الأشد عمومية وفقراً في صفاتها. ومع هذا، فإنها تكون جميعاً ممثلة في شكل تراتبي. وعليها أن نحذر من ألا نظن أن هذا التعبير ليس له سوى معنى مجازي: فهالك حقاً علاقات خضوع وتناقص، يشكل تحديدها موضوع كل تصنيف، وما كان البشر ليفكروا أبداً في ترتيب معرفتهم على هذا النحو لو لم يكونوا على معرفة مسبقة بما هو الترتيب غير أنه لا مشهد الطبيعة الفيزيائية ولا آلية التداعيات الذهنية يمكنهما أن يروّدا البشر بهذه المعرفة فالتراتب شأن اجتماعي على وجه التحصر ففي المجتمع وحده نحدد الأعلى، والأدنى، والمتساويين. وبالتالي، فإن مجرد تحصيل هذه الأفكار يكفي لإنشاء هذا الأمر، حتى لو لم تكن الوقائع كافية لإثباته. فنحن نأخذ هذه الأفكار من المجتمع، وسقطها في تصوراتنا للعالم. والمجتمع هو الذي يقدم المخطوط العامة التي يقع فيها ويملؤها الفكر المنطقي.

(1) إحدى علامات هذا الافتقار البدائي للتمييز هي أن تلك الأسس المنطقية أو الإقضية تُنسب في بعض الأحيان إلى الأوصاف كما تُنسب للتقسيمات الاجتماعية التي كانت مختلطة بها من قبل وهكذا فإن الأشياء، بين ابوتوبالوك في أسترل والروبي في أمريكا، تُوزّع على نحو مثالي بين المناطق المختلفة، شأنها شأن العشائر وهذا التوزيع المنطقي للأشياء يتناقض مع توزيع العشائر انظر: De quelques formes primitives de classification, PP. 34 ff ونحافظ التصنيفات على شيء من هذا الطابع الخاص حتى بين شعوب متقدمة نسبياً، كما هو الحال، مثلاً، في الصين (المصدر السابق، ص 55 وما بعدها)

غير أن لهذه التصنيفات البدائية أهمية مباشرة فيما يتعلق بأصول الفكر الديني.

فهي تنطوي على أن جميع الأشياء المصنّفة على هذا النحو في عشيرة واحدة أو بطن واحد هي وثيقة الارتباط سواء مع بعضها بعضاً أم مع الشيء الذي يحدم كطوطم لهذه العشيرة أو هذا البطن. وحين يقول أسترالي من قبيلة بورت ماكاي إن الشمس، والثعابين، إلخ، هي من البطن المسمى يونغارو، فإنه لا يقصد بذلك فقط أن يطبّق تسمية مشتركة، وتقليدية، على هذه الأشياء المختلفة، بل الكلمة دلالة موضوعية بالنسبة له. وهو يعتقد أن (التماسيح هي يونغارو حقاً وأن حيوانات الكنغر هي ووتارو. وأن الشمس يونغارو، والقمر ووتارو، وهكذا بالنسبة للكواكب، والأشجار، والنباتات، إلخ)⁽¹⁾ ثمّة رابط داخلي يربط هذه الأشياء بالمجموعة التي توضع فيها، وهي أعضاء فيها. وحين يُقال إنها تنتمي إلى هذه المجموعة⁽²⁾، فذلك بالضبط بالمعنى الذي يشكل فيه البشر الأفراد أجزء من هذه المجموعة؛ وبالتالي، فإن النوع ذاته من العلاقة هو الذي يجمعها أو يوحدّها مع هؤلاء الآخرين. فالبشر يعدّون الأشياء في عشيرتهم بمثابة أقربائهم أو رفقاءهم؛ يدعونها أصدقاءهم ويحسبون أنها مصنوعة من المعدن ذاته مثلهم⁽³⁾. ولذا، فإن بين الاثنين ضرورياً انتقائية من الألفة وعلاقات خاصة تماماً من الاتفاق. فللأشياء والناس اسم مشترك، وهما يفهماً واحدهما الآخر على نحو ما وينسجمان واحدهما مع الآخر. وعلى سبيل المثال، فإنه حين يُدفن واكلبورا من البطن المسمى مالبرا، فإن السقّالة التي يسجّي عليها الجسد (يجب أن تكون مصنوعة من خشب شجرة ما تنتمي إلى

(1) Bridgmann, in Brough Smyth, The Aborigines of Victoria, I. P. 91.

(2) Fison and Howitt, Kamilaroi and Kurni, P. 168; Howitt, Further Notes on the Australian Class Systems, J. A. I., XVIII, P. 60.

(3) انظر هذان قبيلة مون عامبير Curr, III, P. 461.

بطن الماليرا⁽¹⁾. ويسري الشيء ذاته على الأغصان التي تغطي الجثة. وإذا ما كان الميت من صف الباهي، فإن من الواجب أن تُستخدم شجرة بانني. وفي هذه القبيلة ذاتها، فإن الساحر لا يستطيع أن يستخدم في فته إلا تلك الأشياء التي تنتمي إلى بطنه⁽²⁾، لأن سواها غريب عليه. وبذا فإن رابطة من المشاركة أو التعاطف تجمع كل فرد إلى تلك الأشياء التي ترتبط معه وتقترون به، سواء كانت حية أم لا. ونتيجة ذلك هي اعتقاد بإمكانية استنتاج ما سوف يفعل أو ما فعل مما تفعله هذه الأشياء. فبين هؤلاء الواكلبورا أنفسهم، حين يحلم شخص بأنه قتل حيواناً ينتمي إلى تقسيم اجتماعي معين، فإنه يتوقع أن يلتقي شخصاً من هذا التقسيم ذاته في اليوم التالي⁽³⁾. وبالعكس، فإن الأشياء المنسوبة إلى عشيرة أو بطن لا يمكن أن تُستخدم ضد أعضاء هذه العشيرة أو هذا البطن. فبين الواكلبورا، لكن بطس أشجاره الخاصة. ولدى اصطياد حيوان من بطس الغوروغيتي، لا يمكن استخدام سوى أسلحة أخذ خشبها من أشجار البطن الآخر. والعكس بالعكس. وإلا فمن المؤكد أن يحطى الصيد هدفه⁽⁴⁾. فالمحليون مفتشون أن السهم سوف يرفض إذا جاز التعبير، أن يصيب حيواناً قريباً أو صديقاً.

وهكذا فإن أناس العشيرة والأشياء التي تُصنّف فيها تشكل من حلال اتحادها منظومة صلبة، جميع أجزائها تكون متحدة ومتجاوبة على نحو متعاطف مشترك. وهذا التنظيم، الذي قد يبدو لنا لوهلة الأولى مطلقاً وحسب، هو تنظيم أخلاقي في الوقت ذاته. فثمة مبدأ واحد يبعثه ويقيم وحدته: إنه الطوطم فكما أن الإنسان الذي ينتمي إلى عشيرة القاق ينطوي في داخله على شيء من هذا الحيوان، كذلك المطر، إذ ينتمي إلى العشيرة ذاتها والطوطم ذاته، يُعبر

(1) Howitt, On Some Australian Beliefs, J A.I., XIII, P. 191 n 1

(2) Howitt, Notes on Australian message sticks, J A.I., XVIII, P. 326 Further Notes, J A.I., XVIII, P. 61, n.3

(3) Curr, III, P. 28

(4) Mathews, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria. In Journ. And proceed. Of the Royal Soc. Of N. S. Wales, XXXVIII, P. 294.

بالضرورة على أنه (الشيء ذاته مثل لفاق)؛ وللسبب ذاته، فإن القمر هو كوكبان
أسود، والشمس كوكبان أبيض، وكل شجرة بندق نجعة، إلخ. وكل الكائنات
المرتبعة في عشيرة واحدة، سواء كانت بشراً، أم حيوانات، نباتات أم أشياء
جامدة، ليست سوى أشكال للحيوان الطوطمي وهذا هو معنى الصيغة التي
أوردناها للتو وهذا هو ما يجعل الأئس من النوع ذاته حقاً وفعلاً؛ فكلاهما من
المعدن ذاته فعلاً بمعنى أنهما يسهمان في طبيعة الحيوان الطوطمي. كما أن
المؤهلات لمعطاة لهما هي تلك المعطاة للطوطم⁽¹⁾ فالنوجوبالوك تُطلق اسم
مير على كل من الطوطم والأشياء المصنفة معه⁽²⁾. صحيح أنه بين الأروثا،
حيث لا تزال بعض آثار التصنيف موجودة، كما سرى، ثمة عدد من الكلمات
التي تشير إلى الطوطم والكائنات التي تُوصف معه، إلا أن الاسم الذي يُطلق على
هذه الأخيرة يدل على العلاقات الوثيقة التي تجمعها مع الحيوان الطوطمي.
حيث يُقال إنها رفقائه، وأقرانه، وأصدقائه؛ ويُعتقد أن لا مجال للفصل بينها
وبنه⁽³⁾. ولذا يكون ثمة شعور بأن هذه الأشياء مرتبطة أو وثق الارتباط.

غير أننا نعلم أيضاً أن الحيوان الطوطمي كائن مقدس وكل الأشياء التي
تُصنف في العشيرة التي هو شعارها يكون لها هذا الطابع ذاته، لأنها، بمعنى ما،
حيوانات من اسوع ذاته. شأنها شأن الإنسان فهي، أيضاً، مقدسة، والتصنيفات
التي تصنعها في علاقة مع أشياء الكور الأخرى، إنما تووؤها في هذا العمل ذاته
مكانة في العالم الديني ولهذا السبب، فإن الحيوانات أو النباتات بين هذه
الأشياء يمكن ألا تؤكل بحرية من قبل أعضاء العشيرة من البشر. ففي قبيلة مون
عامبير، فإن الأشخاص الذين يتخذون طوطماً تُعبأ معيناً من الثعابين عبر
اسمه، عليهم ألا يكتسروا بالإحجام عن أكل لحم هذا الثعبان، بل أن يحجموا
أيضاً عن أكل لحم الفقمة، والحنكيس، إلخ⁽⁴⁾ فإذا ما ساقتهم الضرورة إلى

(1) Cf. Curr. III, P. 461, and Howitt, Nat. Tr., P. 146.

التعبيران تورمان ووينغو يُطبقان على هذا وذلك

(2) Howitt, Nat. Tr., P. 123

(3) Spencer and Gillen Nat. Tr., PP. 447 ff. cf. Strehlow, III, PP. Xiiff.

(4) Fison and Howitt, Kamilaroi and Kurnai, P. 169

أكله أو أكرس بعضه، كان عليهم على الأقل أن يخففوا من هذا الانتهاك للمقدسات عن طريق شعائر التكفير، كما لو أنهم قد أكلوا الطوطم نفسه⁽¹⁾ وبين الإيوا هلاكي، حث يُسمح باستخدام الطوطم، إنما لا يُسمح بإساءة استخدامه، تسري القاعدة ذاتها على أعضاء العشيرة الآخرين⁽²⁾. فيين الأروتا، التحريمات التي تحمي الحيوان الطوطمي تظلّل الحيوانات المرتبطة به⁽³⁾؛ ويكون من الواجب في جميع الأحوال بذل اهتمام خاص لهذه الأخيرة⁽⁴⁾ فالعواطف التي يثيرها كلاهما هي واحدة ومتطابقة⁽⁵⁾

(1) Curr, III, P. 462

(2) Mrs. Parker, The Euahlayi Tribe, P. 20.

(3) Spencer and Gillen, Nor. Tr., P. 151; Nat. Tr., P. 447; Strhlow, III, P. xii.

(4) Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 449

(5) على أية حال، ثمة قائل معينة في كوينزلاند حيث الأشياء المنسوبة على هذا النحو إلى جماعة اجتماعية ما لا تكون محرمة على أعضاء هذه الجماعة: وهذه هي الحالة بالنسبة إلى لاواكلور. ويجب أن نتذكر أن الأصناف الرواجية هي التي تخدم كإطار للتصنيف في هذا المجتمع (نظر أعلاه، ص 169). والحال أن الأمر لا يقتصر على أن أعضاء صفير ما يُسمح لهم بأن يأكلوا الحيوانات المنسوبة إلى هذا الصف، بل إنه قد لا يُسمح لهم بأكل سواها فكل الأطعمة الأخرى محرمة عليهم انظر. Howitt, Nat. Tr., P. 115; Curr, III, P. 27. غير أن علينا ألا نستنتج من ذلك أن هذه الحيوانات تُعتبر مقدسة في الحقيقة، يجب أن نلاحظ أن أمر الأفراد لا يقتصر على مرة أكلها، بل يبعداه إلى كونهم مجسرين على ذلك، لأن لا مجال لديهم لتغذية أنفسهم على غير هذا النحو. والطبيعة الأوامرية الاضطرابية لهذه القاعدة هي علامة أكيدة على أننا إزاء أشياء لها طبيعة دينية، وهذا وحده ما أدى إلى شوء اضطراب إيحائي بدلاً من لاضطراب السلي المعروف باسم التحريم ولعله ليس من المستحيل تماماً أن نرى كيف حصص هذا الانحراف. فقد سبق لنا أن رأينا (ص 163) أن كل فرد يُحسب على أن لديه نوعاً من حق الملكية على طوطمه وبالنسبة إلى الأشياء المعتمدة عليه. وربما، تأثير ظروف معينة، كان قد تطور هذا الوحد من أوجه العلاقة الطوطمية، وصدروا يعتقدون بصورة طبيعية أن أعضاء العشيرة وحدهم لهم الحق في استهلاك طوطمهم وكل ما يربط به، في حين أن الآخرين، على العكس من ذلك، لا يملكون الحق في مسه وفي مثل هذه الظروف، يعدو بمقدور القليلة أن تعتدي فقط من الطعام المنسوب إليها

غير أن كون الأشياء المرتبطة بالطوطم على هذا النحو ليس من طبيعة مختلفة عن طبيعته، ولها نالياً طابع ديني، يحد أفضل دليل عليه في واقعة أنها تنجز في مناسبات معينة الوظائف ذاتها فهي طوطم مساعدة أو ثنوية، أو، بحسب تعبير غدا الآن مكرساً، هي طوطم فرعية⁽¹⁾. ولطالما يحصل في العشائر أن تتشكل، بتأثير تعاطفات أو تشاركات شتى، ضروب من الألفة الخاصة، حيث تنشأ جماعات أصغر وترايطات أضيق، تنزع إلى أن تعيش حياة مستقلة وأن تشكل تقسيمات فرعية جديدة مثل العشيرة الفرعية ضمن العشيرة الأكبر ولكي تميز العشيرة الفرعية تفرّد نفسها، تحتاج إلى طوطم خاص أو، بالتالي، إلى طوطم فرعي⁽²⁾ ويتم اختيار طوطم هذه المجموعات الثانوية من بين الأشياء المصنّفة تحت الطوطم الأساسي. ولذا فهي تكاد أن تكون طوطم على الدوام وتكفي أبسط الظروف لها كي تجعل منها كذلك فعلياً، فهناك طبيعة طوطمية كامنة فيها، تتجلى حالما تسمح الظروف لها بذلك أو تقتضيه. وهكذا يحصل أن يكون لفرد واحد طوطمان، طوطم أساسي مشترك بين العشيرة ككل وطوطم فرعي خاص بالعشيرة الفرعية التي يكون هذا الفرد عضواً فيها. وهذا شيء مشابه لك Nomen وال Cognomen لدى الرومان⁽³⁾

يمكن في بعض الأحيان أن نرى عشيرة فرعية تحرر نفسها تماماً وتغدو جماعة مستقلة وعشيرة منفصلة؛ وعندها، فإن الطوطم الفرعي، بدوره، يغدو طوطماً نظامياً. والأرونتا هي واحدة من القبائل التي دُفعت فيها هذه السيرة من النشاط إلى حدّها. فالمعلومات الواردة في كتاب سينسر وغلين الأول تبين أن قد كان هناك حوالي ستين طوطماً بين الأرونتا⁽⁴⁾، لكن الأبحاث الحديثة التي قام بها ستريلو ست أن العد أكبر من ذلك بكثير. فقد عدد ليس أقل من 442

(1) السيدة باركر تستخدم التعبير (الطوطم لمتعددة).

(2) على سبل المثال، انظر قبلة الإيواهلاي في كتاب السلسلة ساركر (ص 15 وما بعدها).

وكذلك الونجوبالوك انظر

Howitt, Nat. Tr., PP. 121 ff; cf. The Above - Mentioned Article of Mathews.

(3) انظر لأمثلة لدى هويت Nat. Tr, P. 122

(4) انظر عمل De quelques formes primitives de classification, P 28, n 2

طوطماً⁽¹⁾. وسبنسر وغلين لم يدلغا حين قالوا: (والحقيقة، أنه قلما يكون هالك شيء، سواء كان حياً أم غير حي، يمكن أن نجده في البلد التي يقيم فيها المحليون دون أن يعطي اسمه لمجموعة (طوطمية) ما)⁽²⁾. وهذا التعداد في الطواطم، العدد الهائل بالمقارنة مع السكان، ناجم عن أن العنصر الأصلية، في ظروف خاصة، قد انقسمت ثم انقسمت انقساماتها إلى ما لا نهاية، بحيث عبرت جميع الطواطم لفرعية تقريباً إلى مرحلة الطواطم.

وهذا، ما تثبتته على وجه التحديد ملاحظات ستريلو وسبنسر وغيلين لم يوردا سوى حالات معزولة معينة من الطواطم المترابطة⁽³⁾. أما ستريلو فقد بين أن هذا بمثابة تنظيم عام ومطلق في حقيقة الأمر ولقد تمكن من وضع جدول صنف فيه جميع طواطم الأرونتا تقريباً بحسب هذا المبدأ. فجميعها مربطة، إما كمساعدة أو كمرافقة وقرينة، لحوالي ستين طوطماً أساسياً⁽⁴⁾. حيث يُعتقد أن الأولى هي في خدمة الثابتة⁽⁵⁾. والأرجح أن يكون هذا الاعتماد صدى زمن كان فيه (حلفاء)

(1) Strehlow, II, PP 61-72.

(2) Nat. tr., P 112.

(3) انظر خاصة Nat. Tr., P 447, and Nor. Tr., P. 151

(4) Strehlow, III, PP. X.ii - xv.ii

يحصل في بعض الأحيان أن تكون الطواطم الثانوية ذاتها مرتبطة سائتين أو ثلاثة من الطواطم الأساسية في الوقت ذاته ولا شك أن هذا ناجم عن كون ستريلو عاجزاً عن أن يحدد بدقة ما هو الطوطم الأساسي. وثمة واقعتان لافتتان تسوان من هذا الجدول تثبتان أطروحات معينة سبق أن صغناها 'ولاه' هي أن الطواطم الأساسية تكاد أن تكون جميعاً من الحيوانات، إلا في حالات استثنائية نادرة وكذلك، أن النحوم هي على الدوام طواطم مساعدة أو ثانوية وهذا رهان آخر على أن هذه الأخيرة لم تتطور إلا مبطء لترقي إلى مصاف الطواطم وأن الطواطم الأساسية كانت في ابدية تُختار من المملكة الحيوانية

(5) نعتاً للأسطورة، فمن الطواطم المرفقة خدمت كطعام لأنواع الطوطم الأساسي في الأرمسة الحرافية، أو كانت تقدم لهم الطل، إذا ما كانت أشجاراً انظر

Strehlow, III, P xlii; Spencer and Gilen, Nat Tr., P. 403.

والحال أن الاعتقاد بأن الطواطم المرافقة قد تم أكلها لا يعني أن هذه الطواطم تُعتبر مدسوسة، ذلك أن لطوطم الأساسي ذاته كان يُستهلك من قبل الأسلاف، في المرحلة الأسطورية، هؤلاء الأسلاف الذين يُعتقد أنهم قد أسسوا العشيرة

اليوم مجرد طواطم فرعية، وكانت القبيلة لا تحتوي إلا على عدد صغير من العشار المفسمة تقسيمات فرعية إلى عشائر فرعية. وهذه فرضية يثبتها عدد كبير من الساجين. فكثيراً ما يحصل أن يكون لجماعين مرتططين على هذ النحو الشعار الطوطمي ذاته؛ فهذه الوحدة في الشعار لا يمكن تفسيرها إلا إذ كانت الجماعتان جماعة واحدة من قبل⁽¹⁾. وعلاقة العشيرتين تتضح أيضاً من خلال الدور والأهمية التي تتخذها كل منهما في شعائر الأخرى فالعادات لا تزالان غير منفصلتين تماماً؛ والأرجح أن يكون ذلك ناجماً عن كونهما مختلطتين كل الاختلاط في البداية⁽²⁾. وبفسر التراث الروابط التي تجمعهما من خلال تحيله أن العشيرتين كانت في السابق تشغلان مكسين متجاورين⁽³⁾. أما في حالات أخرى، فنقول الأسطورة إن حداثم مشتقة من الثانية ومما يرتبط بذلك أن الحيوان الطوطمي كان يتمي في البداية إلى نوع لا يزال يخدم كطوطم أساسي؛ وأنه قد مايز نفسه في مرحلة لاحقة. وهكذا فإن طيور التشانتونغا، المرتبطة اليوم بدودة الساحر، كانت دوداً ساحراً في الأزمنة الخرافية، لكنها تحولت لاحقاً إلى طيور، وثمة نوعان يُربطان اليوم مع نمس العسل كنا في السابق نمل عسل، إلخ⁽⁴⁾ وهذا التحول من طوطم فرعي إلى طوطم يتواصل بدرجات طفيفة لا يمكن إدراكها، بحيث لا يكون الأمر محسوماً في حالات معينة، ويكون من الصعب القول ما إذا كان المرء إزاء طوطم أساسي أم ثانوي⁽⁵⁾. وكما يقول هويت بصدد الوتجوبالوك، فإن هبات طواطم فرعية هي طواطم قيد التكوين⁽⁶⁾

(1) هكذا نجد أن التسميم المحوطة على Churinga في قبيلة لقط البري تشل شجرة

الهاكيا، والتي هي طوطم مميز اليوم انظر. Spencer and Gillen, Nat. Tr., PP. 147 f.

وكذلك فإن ستريلو (III, P. xii, n. 4) يقول إن هذا الأمر شائع

(2) Spencer and Gillen, Nat. Tr., P. 182; Nat. Tr., PP. 151 and 297 Nat. Tr., PP. 151 and 158

(3) Nat. Tr., PP. 151 and 158

(4) المصدر السابق، ص 448 و 449

(5) هكذا يتكلم سمر وعلم عن حماية تدعى إيتورينا، فيضعها في بعض الأحيان طوطماً أساساً

(Nat. Tr., P. 104). ويضعها في أحيان أخرى طوطماً مساعداً (المصدر نفسه، ص 448)

(6) Howitt, Further Notes, PP. 63 - 64

وهكذا شكل الأشياء المختلفة المصنّعة في عشيرة كثيراً من النوى يمكن أن تتشكل حولها عبادات طوطمية جديدة. وهذا أفضل برهان على العواطف الدينية التي تثيرها. فلو لم يكن لها طابع مقدس، لما كان بمقدورها أن ترتقي بمثل هذه السهولة إلى مصاف الأشياء المقدسة قبل غيرها، الطواطم النظامية

هكذا يتعدى حقل الأشياء الدينية الحدود التي بدأ مقتصراً عليها في البداية فهو لا يكتفي بمعاينة الحيوانات الطوطمية وأعضاء العشيرة من البشر؛ وما دام ما من شيء معروف إلا وهو مصنّف في عشيرة وتحت طوعهم، فإنه ما من شيء بالمثل إلا ويتلمى بقدر ما شيئاً من الطابع الديني. وعندما ظهرت الآلهة، كما يُقال بحق، في الأديان التي أتت لاحقاً، فإن كلاً منها قد وُضع فوق صنف معين من الظواهر الطبيعية، هذا فوق البحر، وهذا فوق الهواء، والآخر فوق الحصاد أو الثمار، إلخ. واعتُقد أنّ كل مقاطعة من مقاطعات الطبيعة هذه ستمد ما فيها من حياة من الإله الذي تعتمد عليه. وهذا التقسيم للطبيعة بين الآلهة المختلفة يشكل التصوّر الذي قدمته لنا هذه الأديان عن الكون. وما دامت الشرية لم تتخطَ طور الطوطمية، فإنّ الطواطم المختلفة لدى القبيلة تجزئ الوظائف ذاتها التي ستقع لاحقاً على عاتق الشخصيات الإلهية. ففي قبيلة مون غامبير، التي أخذناها بمثابة مثال أساسي، ثمة عشر عشائر؛ وبالتالي فإنّ العالم بأكمله ممسّم إلى عشرة أصناف، رُبالأحرى إلى عشر عوائل، لكل منها طوطمها الخاص بمثابة أساس لها، ومن هذا الأساس تستمد كل الأشياء المصنّعة في العشيرة واقعها، إذ يُفكر فيها على أنها أشكال متنوعة من الكائن الطوطمي؛ فالمطر، والرعد، والبرق، والغيوم، والبرد، والشتاء، إذا ما عدنا إلى مثالنا، تُعتبر بمثابة ضروب مختلفة من القاق. وحين تجتمع معاً هذه العوائل العشر من الأشياء فإنّها تكون تمثيلاً للعالم كاملاً ومهجياً؛ وهذا المثل هو تمثيل ديسي، لأن الأفكار الدينية هي التي توفّر له الأساس وبدلاً من كون الديانة الطوطمية مقتصرة على صنف أو اثنين من الكائنات، فإنّ مداها يطول الحدود الأخيرة للكون المعروف. فهي مثل الديانة الإغريقية، تضع الإله في كل مكان؛ والصيغة الشهيرة، كل شيء مفعم بالآلهة، يمكن أن تخدم بالمش على أنها صيحتها أو شعارها.

فإذا ما كان من لواجب تمثيل الطوطمية على هذا النحو، فإن من الواجب إذاً تعديل فكرتها العامة التي حُملت طويلاً في نقطة أساسية من نقاطها. فحتى اكتشافات السنوات الأخيرة، كان يُرى أن الطوطمية تقوم بكتلتها على عبادة طوطم واحد معين، وكانت تُعرّف بأنها ديانة العشيرة. ومن وجهة النظر هذه، كان يبدو لدى كـن قبيلة عدد كبير من الديانات الطوطمية، كل منها مستقل عن الآخر، تبعاً لاختلاف عشائرها. وكان هذا التصور منسجماً أيضاً مع الفكرة السائدة عن العشيرة؛ حيث كانت تُعدُّ بمثابة مجتمع مستقل⁽¹⁾، معلق إلى هذا الحد أو ذاك على المجتمعات الأخرى المشابهة، أو يقتصر في علاقاته معها على العلاقات الخارجية والسطحية بيد أن الواقع أشدَّ تعقيداً لا شك أن لعبادة كل طوطم موطنها في العشيرة الموافقة، فهناك، وهناك فقط، يُحتفى به، وأعضاء العشيرة هم المسؤولون عنه، وعبرهم يتم انتقاله من جيل إلى جيل، جنباً إلى جنب مع المعتقدات التي تشكل أساسه غير أن من الصحيح أيضاً أن العادات الطوطمية المختلفة الممارسة على هذا النحو ضمن قبيلة واحدة لا تتطور تطوراً متوازياً وإن بقيت مجهولة واحدها للأخرى، كما لو أن كلاً منها تشكل ديانة كاملة مكثفة بذاتها فعلى العكس من هذا، فإن كل منها تنطوي على الأخرى بشكل متبادل، فهي ليست سوى أجزاء من كل واحد، عناصر من ديانة واحدة والبشر في عشيرة معينة لا ينظرون أبداً إلى معتقدات العشائر المجاورة بنفسك اللامبالاة، أو الشك أو العداء مما يثيره في العادة دين ما تجاه دين آخر غريب عليه؛ بل إنها تسهم في هذه المعتقدات ذاتها.

فشعب القوقاز مقتنعون أيضاً بأن لشعب الشعبان حيّة أسطورية هي السلف لهم، وأنهم يعزّون فضائل خاصة وقوى خارقة لهذا الأصل. ثم ألم بر أيضاً

(1) هكذا يحصل أن تُحلل العشيرة مرة بعد مرة مع القبيلة وهذا الخلط، الذي كثيراً ما يولّد الاضطراب في كتابات الإثنولوجيين، نجده بشكل خاص لدى كيبور (I, pp 61 ff)

أنه في ظروف معينة على الأقل، لا يمكن للإنسان أن يأكل طوطماً ببس طوطمه إلا بعد أن يراعي شكليات شعائرية معينة؟ فعليه، بوجه خاص، أن يطلب السماح من أناس هذا الطوطم، إذا ما كان أي منهم حاضراً كما أنه هو أيضاً لا يرى أن هذا الطعام مدته تماماً، بل يقر بأن هالك صروباً حميمة من الألفة بين أعضاء العشيرة التي هو ليس عضواً فيها والحيوان الذي يحملون اسمه وعلاوة على هذا، فإن هذا النوع من التشارك في المعتقد يرى في بعض الأحيان في العبادة. فإذا ما كانت الشعائر المتعلقة بطوطم مفتصرة في إنجازها، نظرياً، على شعب هذا الطوطم، إلا أن ممثلين لعشائر أخرى غالباً ما يساعدون في هذه الشعائر ويحصل في بعض الأحيان ألا يكون دورهم مقتصر على دور المشاهدين وحسب؛ صحيح أنهم ليسوا من الكهنة، لكنهم يزينون الكهنة ويعدون الخدمة بل إنهم هم أنفسهم مصلحة في إقامة هذه الشعائر؛ ولذا فإنهم، في قبائل معينة، هم الذين يدعون العشيرة المؤهلة لأن تقبم الطفوس⁽¹⁾. كما أن هالك حلقة كاملة من الشعائر التي يجب أن تُقام بحضور القبيلة مجتمعة. وهذه هي لطفوس الطوطمية للتعبية أو العبور⁽²⁾.

وأخيراً، فإن التنظيم الطوطمي كما وصفناه للتو، لا بد أن يكون نتيجة لضرب من ضروب التعاضد بين جميع أعضاء لقييله. فمن المستحيل أن يكون على كل عشيرة أو تقيم عقائده بطريقة مستقلة بامطلق؛ فمن الضروري بامطلق أن تكون عبادات الطوطم المختلفة متأقلمة ومتساوقة واحداً مع الأخرى، ذلك أنها تكمل بعضها بعضاً على وجه الدقة. ولقد رأينا أن طوطماً معيناً لا يكرر مرتين في العادة في القليلة ذاتها، وأن الكون كله مقسم بين الطواطم المكوّنة على هذا النحو بحيث لا يوجد لشيء ذاته في عشيرتين مختلفتين. ومثل هذا التقسيم المنهجي لا يمكن القيام به أبداً دون اتفاق، سواء

(1) هذا هو لحاح بشكل خاص لدى الواراموفا (Nat Tr, P 298)

(2) انظر، مثلاً Spencer and Gillen, Nat Tr., P 380 and Passim

كان ضمناً أم مخططاً، تسهم فيه القبيلة كلها. ولذا فإن مجموعة العقائد التي تنشأ على هذا النحو هي شأن قبلي جزئياً (وجزئياً وحسب) (١).

ولكي بلخص، إذاً، بغية التوصل إلى فكرة وافية عن الطوطمية، ينبغي ألا تقتصر على حدود العشيرة ونحس أنفسنا فيها، بل يجب أن ننظر إلى القبيلة ككل

صحيح أن العبادة الخاصة بكل عشيرة تتمتع باستقلال عظيم؛ ويمكن أن نرى الآن أن الاختمار لفعال للحياة الدينية يحدث داخل العشيرة، غير أن من الصحيح أيضاً أن هذه العبادات تتلاءم مع بعضها بعضاً وأن الديانة الطوطمية منظومة معقدة تشكل من خلال اتحادها، شأن تعددية الآلهة لدى الإغريق والتي تشكل من اتحاد جميع العبادات الخاصة الموجهة إلى آلهة مختلفة. ولقد بينا للتو أن للطوطمية، مفهوم على هذا النحو، كوزمولوجيتها أيضاً، أي صورتها لتكون

(1) يمكن للمرء أن يتساءل حتى عن وجود الطوطم الفيلية في مصر الأحيان. فبين الادوتنا، ثمة حيوان، هو القط الري، يخدم كطوطم لعشيرة خاصة، لكنه محرم على كامل القبيلة، وحتى شعب القبائل الأخرى لا يمكنه أن يأكل هذا الحيوان إلا باعتدال (Nat Tr, P. 168) لكننا نعتقد أن من الخطأ الكلام عن طوطم قبلي في مثل هذه الحالة، ذلك أن تحريم الاستهلاك الحر لحيوان ما لا يعني أن هذا الحيوان طوطم من الطوطم وثمة أسباب أخرى يمكن أن تؤدي إلى شؤم تحريم ما وإذا ما كان صحيحاً أن وحدة القبيلة هي أمر واقعي بلا شك، إلا أن هذه لوحدة تثبت ويؤكد عليها بمعونة رموز أخرى وسوف بين أدناه ما هي هذه الرموز (BK II Ch ix).

أصول هذه المعتقدات

مفهوم المبدأ الطوطمي، أو المانا، وفكرة القوة

لما كانت الطوطمية الفردية لاحقة على طوطمية العشيرة، سل وتبدو مشتقة منها، فإن علينا أن نلتفت إلى هذا الشكل الأخير قل جميع الأشكال الأخرى. غير أن التحليل الذي أجرناه إلى الآن يصددها كان قد حل هذه الطوطمية إلى ضرب من التعددية في المعتقدات يبدو على أنه متعاير العناصر كل التغاير، ولذا، فإن عينا، قبل أن نمضي بعيداً، أن نبحث عما يكون وحدة هذه الطوطمية

- 1 -

لقد رأينا أن الطوطمية تصع التمثيلات لمصورة للطوطم في صدارة لأشياء التي تعتبرها مقدسة؛ ثم تأتي بعدها الحيوانات أو النباتات التي تحمل سمها العشيرة، ثم في النهاية أعضاء العشيرة ولأن هذه الأشياء جميعاً مقدسة على السو ذاته، وإن يكن بدرجات مختلفة، فإن من غير الممكن رد طابعها الديني لأي من الصفات التي تميزها عن بعضها بعضاً. فإذا ما كان نوع حيواني أو نباتي معين موضوعاً للخشية لموقرة، فذلك ليس بسبب خصائصه الخاصة، ذلك أن أعضاء العشيرة من البشر يتمتعون بهذه المزية ذاتها، وإن يكن بدرجة أقل، في حين أن صورة هذا لنبات أو الحيوان ذاته تثير وحدها قدراً أكبر من الاحترام الواضح وذا، فإن العواطف المتشابهة التي تثيرها هذه الضروب المختلفة من الأشياء في ذهن المؤمن، الذي يصمي عليها طابعها الديني، لا يمكن أن تصدر إلا من مبدأ مشترك يسهم فيه كل من الشعارات الطوطمية، وشعب العشيرة وأفراد النوع الذي يخدم كطوطم وحقيقة الأمر، أن توجه إلى هذا المبدأ المشترك وبعبارة أخرى، فإن الطوطمية هي ديانة لا تقوم على هذا أو ذاك من الحيوانات أو البشر أو الصور، وإنما على قوة حفية وغير مشخصة، توجد في

أي من هذه الكائنات لكنها يجب ألا تُخلط مع أيٍّ منها. فما من أحد منها يحور هذه القوة حيرة كاملة بل سهم الجميع فيها. ولذا فهي مستقلة تماماً عن الأشياء المحددة التي تتجسد فيها، بحيث أنها تسق هذه الأشياء وتستمر بعدها للأفراد يقضون، والأجيال تمر وتحل محلها أجيال أخرى؛ لكن هذه القوى تظل ناشطة، وحية، وثابتة على الدوام. وهي تنفخ الحياة في أجيال اليوم كما نفحتها في أجيال الدوحة وكما ستنفخها في أجيال الغد وبمعنى عام فإن بمقدورنا القول إن هذه القوة هي الإله الذي تتعده كل عبادة طوطمية. إلا أنه إله غير مشحّن. بلا اسم أو تاريخ، محايد للعالم ومنتشر في كثرة الأشياء التي لا يحصرها العد.

غير أننا لم نكوّن بعد سوى فكرة ناقصة عن كلية الوجود الفعيلة التي يتسم بها هذا الكيان شبه الإلهي. فالأمر لا يقتصر على وجودها في جميع الأنواع الطوطمية. وجميع العشرة وجميع الأشياء التي ترمز للطوطم: فدائرة عملها تطول ما هو أبعد من كل ذلك. ولقد رأينا، في الحقيقة، أنه بالإضافة إلى الأشياء المقدسة على نحو لافت وبارز، فإن جميع تلك الأشياء المنسوبة إلى العشرة بوصفها أنوعاً للطوطم الأساسي لها هذا الطابع ذاته إلى حدٍّ معين كما أنها تنطوي على ما هو ديني، حيث تحمي بعضها تحريمات معينة، في حين يقوم بعضها الآخر بوظائف محددة في طقوس العبادة ودينية هذه الأشياء لا تختلف في نوعها عن دينية الطوطم التي تُصنّف تحتها؛ ولذا لا بد أن تكون مستمدة من المصدر ذاته. وذلك لأن الإله الطوطمي فيها - كي نستخدم ثنية ذلك التعبير المجازي الذي استخدمناه للتو - كما هو في النوع الذي يخدم كطوطم وفي شعب العشرة أما مقدار اختلافها عن الكائنات التي تقبم فيها فيمكن أن نستدل عليه من وقعة أنها روح الكثير من الأشياء المختلفة.

يبد أن الاستراتيجيين لا يمثلون هذه القوة غير المشحّصة بشكل مجرد فلاسباب يجب أن نبحث عنها، سبق الاستراتيجي إلى تصوّر هذه القوة بشكل نوع حيواني أو سائي، أو باختصار، بشكل شيء مرئي. وهذا ما يتكوّن منه الطوطم في حقيقة الأمر: فهو ليس سوى الشكل لمادي الذي يمثل الخيال من خلاله هذا

الجوهر اللامادي، هذه الطاقة المنتشرة في جميع ضروب الأشياء المتغيرة، والتي تشكّل وحده الموضوع الفعلي للعادة ونحو الآن في حاد أفضل فيما يتعلّق بهم ما يعنيه المحلي حين يقول إن شعب بطن القاق، على سبيل المثال، هم من القاق. فهو لا يعني على وجه الدقة أن كل واحد منهم هو قاق بالمعنى المبتدئ والأمبريقي للكلمة، بل يعني أن المبدأ ذاته موجود لدى كل منهم، وأنه ستمهم الأساسية المميزة التي يشتركون فيها مع الحيوانات التي نحمل هذا الاسم والتي يُفكّر فيها تحت الشكل الخارجي للقاق. وبدا يكون الكون، كما تتصوره الطوطمية، قد امتلأ وبُعِثت فيه الحياة من خلال عدو معين من القوى التي يمثلها الخيال بأشكال مأخوذة، إلا في استثناءات قليلة، من المملكتين الحيوانية والنباتية وهي تبلغ من الكثرة مقدار ما تبلغه كثرة العشائر في القبيلة، كما يوحد كل منها أيضاً في أصناف معينة للأشياء، تكون فيها بمثابة الجوهر والمبدأ الحيوي

وحين نقول إن هذه المبادئ هي قوى، فإننا لا نأخذ هذه الكلمة بمعناها المجازي؛ فهي تعمل عمل القوى الفعلية ويعني ما، فإنها قوى مادية تولد ألياً آثاراً فيزيقية. أي يمكن للإنسان أن يتماشى معها دون أن يتخذ ضروب الحذر والاحتراس الملائمة⁽¹⁾ لو فعل ذلك لتلقى صدمة تمكن مقارنتها بالأثر اسدي تُحدثه انغراع شحنة كهربائية. وهي تبدو في بعض الأحيان على أنها نوع من السائل الذي يفرّ من نقاط صغيرة⁽²⁾. فإذا ما دخلت عصوية ما غير مهيئة لاستقبالها، أحدثت مرضاً وموتاً بفعل آلي تماماً⁽³⁾ أما خارج الشر، فهي تلعب دور المبدأ الحيوي؛ وسوف نرى⁽³⁾ أنها بممارسة تأثيرها على الأنواع، إنما تضمن تكاثر هذه الأخيرة وأن الحياة الكونية قد استودعت فيها.

(1) على سبيل المثال، فإنّ وحداً من الأسلاف، هي أسطورة من أساطير الكواكيبول، ينقب رأس عدوه بتصويب أصبع باتجاهه انظر

Boas, Vth Rep. On the North. Tribes of Canada, B.A.A.S., 1889, P. 30.

(2) امراجع الي ندعم هذا التأكيد توجد في الصفحة 128، الهامش 1، وفي الصفحة 320، الهامش 1

(3) See BK. III, ch. II

غير أن لهذه القوى طابعاً أخلاقياً فصلاً عن وجهها الفيزيقي هذا. وحين يسأل أحد ما محلياً عن السبب الذي يدفعه للالتزام بشعائره، فإنه يجيب أن أسلافه لطالما التزموا بها، وأن عليه أن يقتدي بهم⁽¹⁾. ولذا فإنه إذا ما تصرف بطريقة ما حيال الكائنات الطوطمية، فذلك ليس فقط لأن القوى المقيمة فيها مهينة من الناحية الفيزيكية، بل لأنه يشعر أيضاً باضطراب أخلاقي لأن ينصرف هكذا؛ فلديه شعور بأنه يطيع أمراً، وأنه يؤدي واجباً. فهو لا يقتصر على الحشية من هذه الكائنات المقدسة، بل يحترمها أيضاً. وعلاوة على ذلك، فإن الطوطم هو مصدر الحياة لأخلاقية للعشيرة. فجميع الكائنات التي تشارك المبدأ الطوطمي ذاته نعتبر أنها ترتبط أخلاقياً ببعضها بعضاً بهذه الواقعة، وأن عليها واجبات محددة تتمثل بالمساعدة تقديم العون، والثأر، إلخ، نجاء بعضها بعضاً؛ وهذه الواجبات هي ما يشكل القرابة. ولذا فإنه إذا ما كان المبدأ الطوطمي قوة طوطمية، فإنه أيضاً سلطة أخلاقية، ولذا سوف نرى كيف تتحول إلى ما ندعى عى نحو مناسب بالألوهة.

بل إننا لا نجد ما هو خاص بالطوطمية فحتى في الأديان المتطورة، قلما نجد إلهاً لا يحتفظ بشيء من هذا الالتباس ولا تكون وظائفه كونية وأخلاقية في آن معاً وهذا ما يمثل في الوقت ذاته نوعاً من المبدأ الروحي، فكل ديانة هي أيضاً وسيلة تمكن الشر من مواجهة العالم بمزيد من الثقة. وحتى لدى المسيحي، ألبس الإله هو الأب حارس النظام الفيزيقي مثلما هو المشرع والحكم على السلوك الإنساني؟

(1) See, for example, Howitt Nat Tr., P. 482, Schürmann, The Aboriginal Tribes of Port Lincoln, in Woods, Nat. Tr. of S. Australia, P. 231.

ربما يتساءل أحد ما إن لم نكن، بتأويلنا الطوطمية مثل هذا التأويل، نهب المحلي أفكاراً تتعدى حدود ذكته. وبالطبع، فإننا غير مهيين لأن نشب أنه يمثل هذه القوى بالوضوح السببي الذي تمكنا من أن نضفيه عليها في تحليل فنحن قادرون على أن نبين بوضوح تام أن هذه الفكرة محتوة داخل منظومة كاملة من المعتقدات التي تتحكم بها هذه الفكرة وتسيطر عليها؛ لكننا عاجزين عن تحديد إلى أي حد تكون هذه الفكرة فكرة واعية وإلى أي حد، بالمقابل، ليست سوى فكرة ضمنية يتم الشعور بها على نحو مختلط ومشوش. فليس ثمة طريقة لأن نحدد درجة البصوح التي تتسم بها فكرة مثل هذه في عقول غامضة وصبابة. غير أن من الواضح جيداً، على أية حال، أن هذه الفكرة ليست أبعد من قدرات العقل لبدائي، وأن النتائج التي توصلنا إليها لتتؤكددها، على العكس من ذلك، واقعة أننا نحدد، سواء في مجتمعات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك القبائل الاسترالية، أم حتى في هذه القبائل نفسها، تصورات موجودة في شكل ظاهر، لا تختلف عن السابقة إلا في الظلال والدرجة.

ولا شك أن الديانات المحلية في ساموا قد تخطت الطور الطوطمي. حيث نجد هناك آلهة فعلية، لها أسماؤها الخاصة و، إلى حد ما، قسماتها الخاصة. غير أن آثار الطوطمية ليست محل خلاف إلا بالكاد. والحال، أن كل إبه مرتبط بجماعة، إما محلية أو منزلية، شأن ارتباط الطوطم بعشيرته⁽¹⁾. وعلى هذا

(1) لقد استمد فريزر كثيراً من الوثائق من الساموا وقدمها على أنها طوطمية فعلاً بطر.

Totemism, pp. 6, 12-15, 24, etc.

صحيح أننا انهمما فريزر بأنه لم يكن نقدياً بما يكفي في احتباره أمثلته، غير أن كثيراً من الأمثلة كانت ستبدو مستحبة بشك واضح لو لم يكن هالك بقايا مهمة من الطوطمية في الساموا

الأساس فإنه يُنظر إلى كل من هذه الآلهة على أنه محايت لنوع خاص ومحدد من الحيوان. لكن ذلك لا يعني أنه يقيم في شيء ما على وجه التحديد: فهو محايت للجميع في آن معاً، منتشر في النوع كله. وحين يموت حيوان، فإن شعب الجماعة التي توقره وتحلّه تبكيه وتقوم بواجبات تقية تجاهه، لأن إلهاً من الآلهة يسكنه، لكن الإله لا يموت بموته. فهو أبدي، مثل الروح. بل إنه لا يُحبط حتى بالجيل الحالي من هذا النوع؛ فقد كان من قبل روح الجيل السابق، ما سيكون روح الجيل اللاحق⁽¹⁾. ولذا فإن له جميع خصائص المبدأ الطوطمي، الذي أعاد الخيال إلباسه شكلاً ذا طابع شخصي بعض الشيء. غير أن علينا ألا نبالغ بشأن شخصية لا يكاد يستطيع أن يقيم نوعاً من التوفيق أو التسوية مع هذا الانتشار وهذه الكلية في الوجود. أما لو كانت حدودها محددة بوضوح، لم كانت قادرة أبدأً على الانتشار بهذه الصورة وعلى الدخول في مثل هذه الكثرة من الأشياء.

وعلى أية حال، فإنه لا جدال في أن فكرة القوة الدينية عبر المشخصة آخذة بالتغير في هذه الحالة، لكن هنالك حالات أخرى حيث تبين بكل نقائض المحرد بل وتصل إلى درجة رفيعة من العمومية قياساً بأستراليا. فإذا ما كانت المبادئ الطوطمية المختلفة التي تتوجه إليها شتى العشائر في قبيلة ما متميزة عن بعضها البعض، إلا أن من الممكن، على الرغم من ذلك، مقارنتها ببعضها بعضاً في حقيقة الأمر، ذلك أنها جميعاً تلعب الدور ذاته في محالاتها المرتبطة بها. فثمة مجتمعات كان لديها الشعور بهذه الوحدة مع الطبيعة وتقدمت بالتالي باتجاه الفكرة الخاصة بقوة دينية فريدة ليست جميع المبادئ المقدسة الأخرى سوى تعبيرات عنها وهي التي تصنع وحدة الكون. أما في المجتمعات التي لا نراها مشبعة سماعاً بالطوطمية، ولا تزال مشوكة في تنظيم اجتماعي مطابق لتنظيم الاستراليين، فإن بمقدورنا القول إن الطوطمية تطوي على هذه الفكرة بالقوة أو كإمكانية

(1) See Turner, Samoa, P. 21 and ch. iv and v

وهذا ما تمكّن ملاحظته في عدد كبير من القبائل الأميركية، خاصة تلك التي تنتمي إلى عائلة السو الصخمة: الأوماها، الونكا، الكانساس، الأوساج، الأسينيبيون، الداوكون، الإيوا، الوينيياغو، المادان، الهيداستا، إلخ. وكثير من هذه القبائل ما تزال منظمّة في عشائر، كما هو الحال لدى الأوماها⁽¹⁾ والإيوا⁽²⁾؛ وغيرها لم تعد كذلك منذ وقت طويل، حيث يمكن، كما يقول دورسي، أن نجد بينها (جميع أسس المنظومة الطوطمية، كما هو الحال في مجتمعات السو لأخرى)⁽³⁾. وبين هذه الشعوب، وفوق جميع الآلهة الخاصة التي تنوجه إليها عبادة البشر، ثمة قدرة بارزة تقيم معها جميع القدرات الأخرى علاقة هي علاقة الأشكال المشتقة منها، وتدعى هذه القدرة دسم وإكان⁽⁴⁾. ونظراً للمكانة الراجحة المخصصة على هذا النحو لهذا المبدأ في باثيون السو، فإنها تُعد في بعض الأحيان على أنها نوع من الإله السيد، أو جوييتير أو بهوه، كثيراً ما ترجم الرحالة وإكان بـ (الروح العظيمة). وهذا ما يسيء إلى حد بعيد تمثيل طبيعتها الحقيقية. فإوكان ليست بأي حال من الأحوال كائناً شخصياً؛ والمحليون لا يمثلونها في شكل محدد. وتعباً لمراقب أورد دورسي أقواله، فإنهم (يقولون إنهم لم يروا الواكاندا أبداً، ولذا فهم لا يستطيعون تشخيصها)⁽⁵⁾.

(1) Alice Fletcher, A study of the Omaha Tribe, in Smithsonian Rep. For 1897, PP 582f

(2) Dorsey, Siouan Sociology, in XV th Rep. P. 238

(3) المصدر السابق، ص 221.

(4) Riggs and Dorsey, Dakota - English Dictionary, in Contr.p N Amer. Ethnol, VII, P. 508.

والكثير من المراقبين الذين يشهد بهم دورسي بطابقون كلمة وإكان من كلمتي وإكانتا وإواكاندا، المشتقتين منها، إلا أن لهما في الحقيقة معنى أكثر دقة

(5) Xith Rep., P 372, 21

مع أن لآسة فليشر تدرّك بوضوح، لا يقلّ عن هذا الوضوح، الطابع غير المشخص للواكاندا، إلا أنها تصيغ أن تحسيماً معيناً قد ارتبط بهذا التصور إلا أن هذا التحسيم حصص المحليات المختلفة للواكاندا فالششر يتوجهون إلى الأشجار أو الصخور حيث يعتقدون أن الواكاندا تقيم فيها، كما لو أن هذه الأشجار أو الصخور كانت شخصية إلا أن الواكاندا ذاتها ليست مشخصة انظر Smithsonian Rep. For 1897, P 579

وليس من الممكن حتى تحديد ما من خلال صفات وخصائص معينة بقول ريفز: (ما من كلمة تستطيع أن تفسر معنى هذا المصطلح بين الداكونا. فهي تعانق كل لغز، وكل قوة سرية، وكل ألوهة)⁽¹⁾ وجميع الكائنات التي يجنحها الداكونا، (الأرض، والرياح الأربع، والشمس، والقمر والنجوم، ليست سوى تجليات لهذه الحياة الغامضة والقدرة لغامضة) التي تدخل فيها جميعاً وهي تُمثل في بعض الأحيان بشكل الرياح، بوصفها النفس أو النسمة التي تتخذ موقعا في النقاط الرئيسة الأربع وتحرك كل شيء⁽²⁾. وهي في بعض الأحيان صوت يُسمع في هدير الرعد⁽³⁾؛ وكذلك فإن الشمس، والقمر والنجوم هي واکان⁽⁴⁾ غير أن ما من تعداد يمكن أن يستنفد هذه الفكرة المعقدة إلى ما لا نهاية. فهي ليست قدره واضحة ومحددة، أو قدرة على فعل هذا الشيء أو ذاك، إنها قدرة بالمعنى المطلق، دون نعت أو تحديد من أي نوع. والقدرات الإلهية المتنوعة ليست سوى تجليات وتشخيصات محددة لهذه القدرة؛ فكل منها هو هذه القدرة مرئية في واحد من أوجهها لكثيرة⁽⁵⁾ وهذا ما دفع أحد المراقبين للقول: (إنه إله متقلب، حيث يُعرض به أن يظهر الأشخاص مختلفين بأشكال مختلفة)⁽⁶⁾. والحال أن الآلهة ليست الكائنات الوحيدة التي تنفخ فيها هذه القدرة الحية: فهي مبدأ كل ما يحيا أو يتحرك أو يفعل. (كل الحية واکان. وكذلك كل شيء يبدي قدرة م، سواء في الفعل، مثل الرياح والغيوم السبعة، أو في الثبات السلبي، مثل جلمود الصخر على جانب الطريق)⁽⁷⁾

(1) Riggs, Tah - Koo Wah- Kon, PP 56 - 57.

أورده دورسي في: Xith Rep., P 433, 95.

(2) Xith Rep., P. 380, 33.

(3) المصدر السابق، ص 38، 35

(4) المصدر السابق، ص 376، 28، ص 378، 30، وكذلك ص 449، 138

(5) المصدر السابق، ص 432، 95

(6) المصدر السابق، ص 431، 92

(7) المصدر السابق، ص 433، 95

ويمكن أن نجد هذه الفكرة ذاتها مرة أخرى لدى الإيروكوا، التي يتسم تنظيمها الاجتماعي بطابع طوطمي صريح؛ فكلمة الأورندا التي تعبر عنها هي المرادف الدقيق لكلمة واكان عند السور. يقول هويت: (لقد تصور الإنسان الهمجي الأجسام المختلفة التي تشكل محيطه على أنها تمتلك أصلاً قدرة غامضة. (سواء كانت) صخوراً، مياهاً، مداً أو حزرراً، نباتات وأشجاراً، حيوانات وبشراً ريحاً وعواصف، غيوماً ورعداً وبرقاً)⁽¹⁾، إلخ. (فهذه القوة يتم تصورها على أنها ملكية أو خاصة كل شيء... وبسبب الدهنية غير الناصعة لدى البشري فإنها تُعد السبب الفاعل في جميع الظواهر، وجميع النشاطات في محيطه)⁽²⁾ فالساحر أو الشaman يحوزان أورندا، إنما بقدر ما يمكن أن يقال ذلك عن إنسان نجح في عمله وأتقنه. وفي حقيقة الأمر فإن ما من شيء في الدنيا إلا ويملك نصابه من الأورندا؛ إلا أن هذه الحصة تتفاوت في كميتها ومقدارها. فهناك كائنات، سواء كانت بشراً أم أشياء، لها الخطوة؛ وهناك غيرها تُحرم من الميراث بسبباً، وتقوم الحياة الكونية على صراعات هذه الأورندات التي تتسم كل منها بشدة غير مكافئة لسواها. فالأشد تعلب الأضعف. أليس إنسان ما أمهر من رفيقه في الصيد أو في الحرب؟ إن ذلك ناجم عن كونه يحوز على أورندا أكبر. أما إذا فر حيوان من صياد يلاحقه، فذلك لأن أورندا هذا الحيوان أشد قوة

وتوحد هذه الفكرة ذاتها بين الشوهون باسم بوكوت، وبين الألفونكونين باسم المانيتو⁽³⁾، وبين الكوكيوتل باسم الناوالا⁽⁴⁾، وبين التلنكيت باسم إليك⁽⁵⁾، وبين الهابدا باسم السخاد⁽⁶⁾. غير أنها ليست مقصورة على هنود أميركا الشمالية؛ بل إنها قد دُرِس لأول مرة في ميلانيريا صحيح أن التنظيم الاجتماعي في بعض الجزر

(1) Orenda and a Definition of Religion, in American Anthropologist, 1902, P 33

(2) امصدر السابق، ص 36

(3) Tesa, Studi de thavenet, P 17.

(4) Boas, Kwakiutl, P. 695

(5) Swanton, Social Condition, etc. of the Tlinkit Indians, XXVth Rep., 1905, P.451, n.

(6) Swanton, Contributions to the Ethnology of the Haida, p. 14, cf Social Condition, etc., P 479

الميلانيزية لم يعد قائماً على أساس طوطمي؛ غير أن الطوطمية لا تزال تُرى فيها جميعاً⁽¹⁾، بصرف النظر عما قاله كوردنغتون عنها. فنحن نجد بين هذه الشعوب، ونحت اسم المانا، فكرة مكافئة تماماً لراكان السو وارندا الإيروكوا. أما التعريف الذي قدمه كوردنغتون فهو التالي: (ثمة إيمان بقوة مميزة تماماً عن القوة الفيزيائية، قوة تعمل بشتى لطرق خيراً وشرّاً؛ وتتمتع بمزية عظيمة في أن تتمسك ونسيطر إنها المانا، وأعتقد أنني أعلم ما يقصده بها شعبنا. إنها قدرة أو تأثير، ليست فيزيائية بل فوق طبيعية على نحو من الأنحاء، لكنها تتجلى بصورة قوة فيزيائية، أو بصورة أي نوع من القدرة أو الامتياز يملكها إنسان. وهذه المانا ليست مثبتة في أي شيء. ويمكن أن تُنقل في كل شيء تقريباً... والحقيقة أن كل ديانة ميلانيزية تقرم على الحصول على هذه المانا لنفسها، أو على استخدامها لمصلحتها)⁽²⁾ أليست هذه الفكرة هي ذات الفكرة الخاصة بقوة عقل ومتشرة، والتي وجدنا بذورها مؤخراً في طوطمية أستراليا؟ إننا لنجد هنا حالة عدم التشخيص ذاتها؛ ذلك أن علينا أن نحترس، كما يقول كوردنغتون، من ألا نعدّها ضرباً من الكائن الأسمى؛ فكل فكرة مثل هذه هي فكرة (غريبة بالمطلق) عن الفكر الميلانيزي وإننا لنجد هنا كلية الوجود ذاتها، فالمانا ليست متروضة في أي مكان على وجه التحديد وهي في كل مكان. وكل أشكال الحياة وكل آثار الفعل، سواء بالنسبة للبشر أو الكائنات الحية أو المبعدين البطة، منسوبة لتأثيرها ونفوذها⁽³⁾.

(1) في بعض احتمعات الميلانيزية (حرر ساكس، وهيرابرر الشمالية الجديدة)

وجد أن بطني الرواح الحارجي يتسمان بالتنظيم الأسترالي، انظر:

Codrington, The Melanesians, PP. 23. ff.

وهي فلوريدا، نمة طواطم منتظمة، ندعى بوبوس (المصدر السابق، ص 31)

ونجد نقاشاً لافتاً لهذا الأمر في: Lang., Soc. a. Origins, PP. 176 ff.

وحول نفس الموضوع، ونفس المعنى، انظر.

W.H.R. Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, in J.A. I., XXXIX. PP. 156 ff.

(2) The Melanesians, P. 118, n. 1 CF Parkinson, Dress. g Jahre in der Südsee, PP. 178, 392, 394, etc.

(3) يجد نقارئ تحليلاً لهذه لفكرة لدى

Hunert and Mauss, Théorie Générale de la magie. in Année Socio., VII, P. 108

ولذا فإن ما من بهور مفرط في أن ننسب للأستراليين فكرة مثل تلك التي اكتشفناها في تحليلنا للعقائد الطوطمية، ذلك أننا نجد أنها، إنما بصورة مجردة ومعقدة إلى درجة أكبر، في أساس دينات أخرى تعود بحذورها إلى مظلومة مثل المنظومات الأسترالية وتحمل علامتها على نحو واضح فهذان التصوران مرتبطان ارتباطاً واضحاً فلا يختلفان إلا في الدرجة، فهي حين أن المانا منتشرة في الكون كله، فإن ما بدعوه الله أو لمدأ الطوطمي، لمريد من الدفء، يكون متوضعا في حلقة أضيق من الكائنات والأشياء التي تنتمي إلى نوع معين فهو منا، لكنها أكثر تخصصاً بقليل، إلا أن هذا التخصص نسبي تماماً في حقيقة الأمر.

وعلاوة على هذا، فإن ثمة حالة تظهر فيها هذه الصلة على نحو خاص. فبين الأوامها، هالك طواطم من كل نوع، فردية وجمعية على السواء⁽¹⁾؛ غير أن هذين النوعين كبهما ليسا سوى شكلين محددين من الواكان. تقول لاسه فليتشر. (يعوم أساس إيمان الهندي معالية الطوطم على إيمانه المتعلق بالطبيعة والحياة. وهذا التصور معقد وينطوي على فكرتين بارزتين. الأولى، أن جميع الأشياء، حية وغير حية، تدخلها حياة مشتركة؛ والثانية، أن هذه الحياة لا يمكن قطعها، بل هي متصلة)⁽²⁾. ومبدأ الحياة المشترك هذا هو الواكان. أما الطوطم فهو وسيلة يوضع من خلالها الفرد في علاقات مع مصدر الطاقة هذا، وإذا ما كان لدى الطوطم أية قوى أو قدرات، فذلك لأنها تجسد لواكان. وإذا ما نزل المرض أو الموت بإسناد قام بانتهاك التحريمات التي تحمي طوطمه، فذلك لأنه وضع نفسه في مواجهة هذه القوة الغامضة، أي الواكان، الذي راح يعمل ضده بقوة تناسب مع انصدمة المتلعة⁽³⁾. وكذلك، وكما أن الطوطم هو واكان، فإن الواكان، بدوره، يظهر في بعض الأحيان أصله الطوطمي من خلال الطريقة التي

(1) ليس ثمة طوطم عشائرية محسب وإنما طواطم صائمه أيضاً انظر

A. Fletcher, Smithsonian Rep. For 1897, PP 581 ff.

(2) فليتشر، المصدر السابق، ص 578 وما بعدها

(3) المصدر السابق، ص 583 بدعي الطوطم بين لداكوب باسم وكند انظر.

Riggs and Dorsey, Dakota Grammar, Text and Ethnol in Contributions N. Amer Ethn, 1893 P 219

تمّ تصويره بها والواقع أن دورسي يقول إن (لواكودا) بين الداكوتا تتجسّى في بعض لأحياد بهيئة دب رمادي، وفي أحيان أخرى بهيئة بيسون، أو قدس أو حيوانات أخرى⁽¹⁾. ولا شك أن من غير الممكن قبول مثل هذه الصيغة من غير تحفظ. فالواكان يتمرّد على كل تشخيص ولذا فإنّ من غير المحتمل أن يكون قد تمّ التفكير به في عموميتة المجردة بمعونة مثل هذه الرموز المحددة. لكن ملاحظة سي ربما كانت نصيحاً على أشكال محددة يشحذها الواكان لدى تخصيص نفسه في واقع الحياة الملموس. فإذا ما كان ثمة احتمال بأن يكون قد مرّ زمن مثلت فيه هذه الضروب من التخصيص شهادة على ألفة بالشكل الحيواني، فإنّ ذلك سيكون بمثابة برهان جديد على الروابط الوثيقة التي تجمع هذا التصور بالعقائد الطوطمية⁽²⁾.

والحال أن مقدورنا أن نفهم لماذا عجزت هذه الفكرة في بلوغ درجة التحريد ذاتها في أستراليا قياساً بالمجتمعات الأكثر تطوراً. فهذا ليس ناجماً عن ملكة الأستراليين القاصرة في التجريد والتعميم: فقبل كل شيء، إن طبيعة المحيط الاجتماعي هي التي فرضت هذه الخصوصية. والواقع أنه طالما بقيت الطوطمية في أساس التنظيم الثقافي، فإنّ بقاء العشيرة مستقلة في المجتمع الديني يكون أمراً واضحاً على الدوام، وإن يكن ليس مطلقاً. وبالطبع فإنّ بمقدورنا أن نقول إن كل جماعة طوطمية ليست بمعنى ما سوى معبد من معابد الكنيسة القبلية، لكنها معبد يتمتع باستقلال كبير والعبادة التي تُمارس هناك، مع أنها ليست كلاً مكتفياً بذاته، ليس لها سوى علاقة خارجية بالعبادات الأخرى؛ فهي تتبادل دون أن تختلط؛ وطوطم العشيرة ليس مقدساً تماماً إلا عند هذه العشيرة. وبالتالي فإنّ مجموعات الأشياء المنسوبة لكل عشيرة، والتي تشكّل جزءاً منها شأن البشر، تكون لها الفردية ذاتها والاستقلال ذاته، فكل منها يمثل

(1) James' s Account of Long' s Expedition in the Rocky Mountains, I, P. 268.

(2) لا نعي بهذا أن كل تمثيل للعوى لندنية في حيوان هو من حيث الصدأ مؤثر على طوطمية سابقة ولكما حيث تُعنى بمجتمعات لا تزال الطوطمية واضحة فيها، كب هو الحال باساسة للداكوتا، فإنّ من الطبيعي تماماً أن نحس هذه الصوراب عبر عربية عنها

على أنه غير قابل للرد إلى مجموعات مماثلة أو مشابهة، وعلى أنه متفصل عنها بنوع من القطع في الاستمرار والتواصل، وعلى أنه يشكل مجاًلاً مميزاً. وفي مثل هذه الظروف، من الصعب أن يخطر على ذهن أحد أن تكون هذه العوالم المتغايرة تجليات مختلفة لقوة أساسية واحدة وحيدة، على العكس، فإن المرء قد يفترض أن كلاً منها يتماشى مع مانا مختلفة عضوياً لا يمكن لفعلها أن يطول أبعد من العثيرة ودائرة الأشياء المنسوبة إليها. ففكرة مانا كونية ووحيدة لا يمكن أن تولد إلا في لحظة يكون فيها الدين القبلي قد تطور أبعد من ديانة العشائر ومتصفاً بامتصاصاً كاملاً إلى هذا الحد أو ذاك. فمع الشعور بوحدة القبيلة يستيقظ الشعور بوحدة العالم الأساسية وكما سنظهر الآن⁽¹⁾، صحيح أن المجتمعات الأسترالية على معرفة بعبادة مشتركة بين القبيلة ككل، غير أن هذه العبادة إذا ما كانت تمثل الشكل الأرقى للديانات الأسترالية، فإنها لا تفلح في مسّ وتعديل المبدأ الذي تستودعه فيها: فالطوطمية أساساً ديانة فيدرالية لا نستطيع أن نمضي أبعد من درجة معينة في التمرکز دون أن تكفّ عن كونها ذاتها.

والحادث أن ثمة واقعاً مميزة تبيّن بوضوح ذلك السبب الجوهري الذي أبهى فكرة المانا متخصصة كل هذا التخصيص في أستراليا فالقوى الدينية الفعلية، تلك التي يفكر بها على شكل طواطم، ليست الوحيدة التي يشعر الأسترالي بأنه مضطر لأن يقدرها ويحسب حسابها. فثمة أيضاً بعض القوى التي يسيطر عليها السحرة سيطرة خاصة. وفي حين تعتبر الأولى في العادة صحيحة ونافعة نظرياً، فإن الوظيفة الخاصة للثانية أن تسبب المرض والموت. وفي الوقت الذي يختلف فيه هذان النوعان من القوى أشد الاختلاف من حيث الطبيعة والآثار، فإنهما يتضاربان أيضاً من حيث العلاقات التي يقيمانها مع التنظيم الاجتماعي فالطوطم هو على الدوام شأن عشائري، أما السحر فهو، بخلاف ذلك، مؤسسة قلمة سل وقاتلية. فالقوى السحرية لا تنتمي إلى أي جزء خاص من القبيلة على وجه التحديد. وكل ما يلزم لاستخدامها هو امتلاك صيغ أو صفات فاعلة. وبالمثل، فإن كل واحد عرضة لأن

(1) انظر أدناه، الكتاب ذاته، الفصل ix - 4، ص 322 وما بعدها

يشعر بمفاعيلها وبالتالي يجب أن يحاول حماية نفسه منها. فهذه قوى مبهمة، غير مرتبطة على نحو خاص بأي تقسيم اجتماعي محدد، بل ويمكن لها أن تشر فعلها أبعد من القبيلة. ومن الوقائع اللافئة أن تصورهما بين الأرونتا واللوريتجا يتم على أنها أوجه أو جوانب بسيطة وأشكال خاصة من قوة فريدة تُدعى لدى الأرونتا باسم الأورونغ كويلدا أو لأورونكولنا⁽¹⁾ ويقول سبنسر وعيلن إن (بهذا المصطلح معنى عامصا لبعض الشيء، لكنه مرتبط على الدوام في قرارة الأمر بامتلاك قوة شريرة ما فوق طبيعية.. والاسم يُطلق دونما تمييز على الأثر الشرير أو على الموضوع أو الشيء الذي تقيم فيه، بشكل مؤقت أو دائم)⁽²⁾ ويقول ستريلو إن ما يقصده المحلي بالأورونكولنا هو (قوة توقف الحياة فجأة وتجلب الموت لكل من يتماس معها)⁽³⁾. وهذا الاسم يُطلق على العظام وقطع الخشب التي يُشتق منها السحر الشرير، وكذلك على الحيوانات السامة والناقات السامة ولذا فإن من الممكن أن تدعى على نحو ملائم بالمانا المؤذية. ويذكر غري أن هنالك فكرة مطابقة تماماً ما بين القبائل التي رصدها⁽⁴⁾. وهكذا في حين لا تفلح القوى الدينية الحقيقية، لدى هذه الشعوب، في تفادي قدر من التعاير، فإن القوى السحرية يتم النظر إليها على أن لها الطبيعة ذاتها حبيماً، حيث يمثنها العقل في وحدتها كجس. ودلت لأنها ترتفع فوق التعظيم الاجتماعي وتقسيماته الفرعية، وتتحرك في فضاء متحانس ومتصل حيث لا تلقى بأي شيء يمايزها وبخلاف ذلك، فإن القوى الأخرى، المتوضعة في أشكال اجتماعية محددة ومميّزة، هي قوى متنوعة متباينة ومتخصصة بحسب صورته المحيط الذي تتوضع فيه.

(1) انتهجة الأولى هي لسسر وغيس؛ أما الثانية فهي لستريو

(2) Nat. Tr., P. 348, n. 1

صحيح أن سبنسر وعيلن يضيفان أن (هذه الفكرة يمكن التعبير عنها على أفضل وجه بالقول عن الشيء الأروع كويلدا بمنلك روحاً شريرة)، لكن هذه الترجمة لحره لسنسر وعيلن هي تأويلهما غير المرر لفكرة الأورونغ كويلدا لا تطوي لأي حال من الأحوال على كائنات روحية، وهو ما يوضحه كل من لسباق والتعرف لدى ستريلو

(3) Die Aranda, II, P. 76, n.

(4) تحت اسم بوبل يا انظر Grey, Journal of Two Expeditions, II, PP 337 - 338

ومن هذا يمكن أن نرى المدى الذي تدخله فكرة القوة الدينية غير المشخصة إلى معنى الطوطمية الأسترالية وروحها، ذلك أنها تنفصل وتستقل بذاتها على نحو واضح حالما لا تجد أي سبب معاكس يعارضها. وصحيح أن الأرونغ كويلنا ليست سوى قوة سحرية محضة، غير أن لا اختلاف في النوع بين القوى الدينية والقوى السحرية⁽¹⁾ بل إنها يشار إليها في بعض الأحيان بالاسم نفسه: ففي ميلانيزيا، يمتلك السحرة وتعاويذهم مانا مماثلة لتلك التي يملكها الوسطاء والشعائر التي تُمارس في العبادة المتعددة⁽²⁾؛ كما أن كلمة أورندا تُستخدم بنفس الطريقة لدى الإيروكووا⁽³⁾، ولذا فإن بمقدورنا أن نستنتج على نحو مشروع طبيعة الشكل الأول من طبيعة الشكل الآخر⁽⁴⁾

(1) انظر أعلاه، ص 42 والحد أن سسر وغيل يدركان هذه الضمنية أو الباطنية حين

يقولان إن الأرونغ كويلنا هي (قوة فوق طبيعية). انظر أيضاً

Hubert and Mauss, *Théorie Générale de la Magie*, in *Année Sociol.*, VII, P. 119.

(2) Codrington, *The Melanesians*, PP. 191 ff.

(3) Howitt *Loc. Cit.*, P. 38.

(4) بل إن ثمة أساس للتشابه عما إذا كانت أستراليا تقتصر تماماً لفكرة مشابهة فكلمة

Churinga أو Tjuringa، كما يقول سترملو، ندمان شهاً عظيماً، مع الـ Arunta

ويقول سسر وعيلان إنها تشير إلى (كل ما هو سري ومقدس وهي تطلق بالمثل على

الشيء وعنى الصفة التي يملكها) (Nat. Tr., P. 648, S v churinga) ويكد أن يكون

هذا بمثابة تعريف للمنا بل إن سسر وغيل يستخدمان هذه الكلمة في الإشارة إلى

القدرة أو القوة الدينية بطريقة عامة وهما حين يصمان طقساً بين الكبتيش، يقولان إن

الكاهن (معهم بالـ Churinga)، أي، كما يتبعون، معهم من (القوة السحرية المسحنة من

الأنبياء التي تدعى Churinga) ومع هذا فإنه لا يبدو أن فكرة الـ Churinga تتمتع بدات

الوصوح والجسم مثل المان في ميلانيزيا أو الواكان بين السو

إن النتائج التي سافنا إليها التحليل السابق ليست بالنتائج التي تُعسى بتاريخ الطوطمية وحده، بل أيضاً بتكوين ونشوء الفكر الديني بوجه عام.

تحت ذريعة أن الشر في الأزمنة الأولى كانوا محكومين بحراسهم ويتمثلات هذه الحواس، كثيراً ما ساد الاعتقاد بأنهم بدأوا بتمثيل الإلهي في شكل ملموس بكائنات محددة وشخصية. غير أن الوقائع لا تثبت هذه الفرضية. ولقد وصفنا للتو ترسمة للمعتقدات الدينية موحدة على نحو منظم ومنهجي لدينا سبب وجيه لأن نعتبرها ترسيمة بدائية جداً، مع أننا لا نلتقي فيها أية شخصيات كائنة ما تكون فالعادة الطوطمية الفعلية لا تتوجه إلى نوع حيواني أو نباتي محدد ومعين، بل إلى قدرة مبهمة تتخلل هذه الأشياء، وتنتشر فيها⁽¹⁾. وحتى في الديانات الأشد تقدماً والتي تطورت انطلاقاً من الطوطمية، كذلك التي نجدتها بين هود أميركا الشمالية، فإن هذه الفكرة، وبدلاً من أن تمحي وتزول، تغدو أشد وعياً بذاتها؛ فتعلن بوضوح لم تعرفه من قبل، وذلك في الوقت الذي تبلغ فيه عمومية أرفع. وهذا ما يحكم المنظومة الدينية بأكملها.

هذه هي المادة الأصلية التي بُنيت منها تلك الكائنات من كل نوع والتي عملت لأديان في كل زمن من الأزمنة على تكريسها وعادتها. فالأرواح، والشياطين، والجان والآلهة من كل نوع ليست سوى الأشكال للملموسة التي تتخذها هذه الطاقة، أو (القوة الكامنة)، كما يدعوها هويت⁽²⁾، لدى تفريد ذاتها، أو لدى تثبتها على شيء أو موضوع معين أو مكان معين، أو لدى تركزها حول كائن أسطوري ومثالي، مع أن الخيال الشعبي يعتبره واقعياً

(1) لكننا سوف نرى أدناه (هذا الكتاب، الفصل VII xi) أن الطوطمية ليست عريضة عن جميع الأفكار المعقدة بالشخصية الأسطورية. غير أننا منبئين أن هذه الصور هي ساج تشكيلات وصياغات ثانوية: بعيداً عن كونها أساساً للمعتقدات التي حللناها للتو، هي مشتقة منها.

(2) Loc. Cit., P 38.

ويتصوره كذلك. ولقد عبّر الداكوتا الذي استجوبته الأنسة فليتشير عن اشتراك جميع الأشياء المقدسة في مادتها وحوهرها بلغة معقدة بالوضح قال: (كل شيء يتحرك، هنا وهناك، الآن وغير الآن، فإنه يتوقف فلطائر وهو بصير يتوقف في مكان ما يبني عشه، وفي آخر يبرتاح من الطيران. والإنسان الذي يمضي قدماً يتوقف متى يشاء. كذلك لإله قد توقف. فاشمس المشرقة الجميلة هي واحد من الأمكنة التي توقف فيها. وكذلك الأشجار، والحيوانات، والهندي يفكر في هذه الأمكنة ويرسل صلواته لتبلغ المكان الذي توقف فيه الإله ولبال العمون والبركة⁽¹⁾. ويعبارة أخرى، فإنّ لوكان (لأن الواكان هو ما كان يتحدث عنه هذا الداكوتا) تأتي وتمضي عبر العالم، والأشياء المقدسة هي الأمكنة التي تحطّ عليها. وبحسب هنا بعيدون عن الطبيعية بقدر ابتعادن عن الإحيائية. فإذا ما كانت الشمس والقمر والنجوم قد عبّدت، فإنّها لا تدين بهذا الشرف إلى الطبيعة الداخلية لخصائصها المميزة، بل إلى واقعة التفكير بأنها تسهم في هذه القوة القادرة وحدها على أن تعطي الأشياء طابعاً مقدساً، والتي توجد أيضاً في كثرة الكائنات الأخرى، بما في ذلك أصغرها. وإذا ما كانت أرواح الموتى موضوعاً للشعائر، فذلك ليس بسبب الاعتقاد بأنها مصنوعة من سائل ما أو مادة لا يمكن مسحها، وليس لأنها تشبه الظل الذي يلقيه الجسد أو انعكاسه على سطح الماء فالخفة والسولة لا يكفان لمنح القداسة؛ وهي لا توهب هذا الشرف وهذه المنزلة إلا بقدر ما تنطوي على شيء من تلك القوة ذاتها، مصدر كل تدبير.

ونحن الآن في وضع أفضل بشأن فهم السبب الذي يقف وراء استحالة أن نحدد الدين من خلال فكرة الشخصيات الأسطورية، سواء كانت آلهة أم أرواح؛ ويتمثل هذا السبب في أنّ هذه الطريقة في تمثيل الأشياء الدينية ليست متأصلة بأي حال من الأحوال في طبيعة هذه الأشياء فما نجده عند أصل الفكر الديني وأساسه ليس أشياء وكائنات محدّدة ومميّزة تمتلك طابعاً مقدساً بحدّ ذاتها، بل قدرات غير محدّدة، وقوى عقل، تتعدد بهذه الصورة أو تلك باختلاف المجتمعات، بل ترتدّ

(1) Rep Peanody Museum, III, P 276, n

في بعض الأحيان إلى ضرب من الحدة، وتمكن مقدره عدم تشخصها مقارنة دقيقة بعدم تشخص تلك القوى الفيزيكية التي ندرس علوم الطبيعة تجلياتها.

أما الأشياء المقدسة عيها، فليست سوى أشكال مفرّدة من هذا المبدأ الأساسي ولذا ليس مدهشاً أنه حتى في الديانات التي نحد فيها آلهة صريحة، ثمة شعائر تملك فضيلة فعالة بحدّ ذاتها، بصورة مستقلة عن أي تدخل إلهي فلأن هذه القوة يمكن أن ترتبط بكلمات تلفظ أو حركات تُقام بها كما ترتبط بمواد ذات حسد، فإنّ الصوت أو الحركات يمكن أن تخدم كحامل لها، ويمكن من خلال وساطتها أن تُحدث آثارها ومفاعيلها، دون عون من أي إله أو روح. بل ويحدث أن تركز هذه القوة نفسها في الشعيرة بوجه خاص، وهذا ما سيغدو بمثابة الخالق للآلهة انطلاقاً من هذه الواقعة بالذات⁽¹⁾. وهذا هو السبب في أننا قلما نحد شخصية إلهية لا تحتفظ بشيء من عدم التشخص. فأولئك الذين يمثلون هذه القوة بكل وضوح في شكل ملموس وواضح، يفكرون بها، في الوقت ذاته، على أنها قدرة محدودة لا يمكن تحديثها إلا من خلال فعاليتها الخاصة، أو كقوة تشر في الفضاء وتكون محتواة، حزياً على الأقل، في كل أثر من آثارها. إنها القدرة المحدثة للمطر أو الرياح، للمحاصيل أو ضوء السهر؛ فزيوس في كل قطرة مطر تهطل، كم أن سيريس في كل حزمة حصاد⁽²⁾. وكقاعدة عامة، فإنّ هذه الفعالية ليست محدّدة إلا على نحو ناقص بحيث لا يستطيع المؤمن أن يكون عنها سوى فكرة شديدة الإبهام بل إنّ عدم الحسم والتحديد هذا هو الذي مكن من حصول تلك الضروب من التوفيق والازدواج التي انقسم الآلهة في سياقها، وتفككوا واحتلّطوا، بكل الطرق. ولعلنا لا نحد أية ديانة واحدة قد انحلت فيها المانا الأصلية، سواء كانت واحدة أو متعددة، انحلالاً كاملاً إلى عدد محدد بوصوح من الكائنات المميزة والمستقلة عن بعضها

(1) انظر أعلاه، ص 50

(2) في تعابير مثل *Ceres succiditur* أو *Zeus uel*، يبين أن هذا الصور قد بقي على قيد الحياة في اليونان كما في روما ولقد بيّن أوسنر في كتابه *Götternamen* بوصوح أن الآلهة البدئية في اليونان وروما كانت قوى غير مشخّصة لا يفكر فيها إلا من حيث صفاتها

بعضاً؛ فكل منها يظل محتفظاً على الدوام بلمسة من عدم لتشخص تمكنه من أن يدخل تراكيب جديدة، لا نتيجة لمجرد البقاء السيط على قيد الحياة بل لأن من طبيعة القوى الدينية أن تكون عاجزة عن تفريد نفسها بصورة كاملة.

إن لهذا النصور، الذي ساقنا إليه دراسة الطوطمية وحدها، حصة إصافبة تساهم الكثير من الباحثين مؤخراً بصورة مستقبة تماماً واحدهم عن الآخر، بوصفها نتيجة تم التوصل إليها انطلاقاً من ضروب من الدراسات المختلفة إلى أبعد حد. فتمتة نزوع إلى اندق عفوي حول هذه النقطة التي يجب أن نلحظ، لأنها افتراض يتصف بالموصوعية.

لقد أشرن منذ عام 1899 إلى استحالة أن تدخل الفكرة اخصه بشخصية أسطورية في تعريف لطاهرة الدينية⁽¹⁾. وفي عام 1900، بين ماريت أن هنالك طوراً دينياً وصفه بأنه ما قبل إحيائي، تتوجه فيه اشعائر إلى قوى غير مشخصة مثل المانا الميلانيزية وواكان الأوماها والداكوتا⁽²⁾. غير أن ماريت لم يصل إلى حد الإعلان عن أن فكرة الروح لاحقة منطقياً ورمياً، في كل حالة وعلى الدوام، على فكرة المانا وأنها مشتقة منها، بل إنه يبدو ميالاً للقول بأنها قد ظهرت في بعض الأحيان على نحو مستقل وبأن الفكر الديني قد نع، بالتالي، من مصدر مردوج⁽³⁾.

ومن جهة أخرى، فإن ماريت قد تصور المانا على أنها حاصية متأصلة في الأشياء، وعلى أنه عصر من عناصر مظهرها، وذلك، كما يرى، لأن هذا بساطة هو الطابع الذي تنسبه إلى كل شيء غير عادي، والذي يثير عاطفة الحوف أو الإعجاب⁽⁴⁾. وهذا، لعمرى، ما يصل بنا إلى حد الرجعة إلى انظرية الطبيعية⁽⁵⁾.

(1) Définition du phénomène religieux, in Année Social., II, PP 14-16.

(2) Preanimistic Religion, in Folk - Lore, 1900, PP 162 - 182.

(3) المصدر السابق، ص 179 في عمل أحدث عهداً، هو The Conception of Mana Transactions of the Third International Congress for the History of Religions, II, PP 54 ff
يسر ماريت إلى اعتبار لنصور الإحيائي للمانا أقل أهمية بعد، غير أن تفكيره في هذا الأمر يظل متردداً ومحتفظاً حد.

(4) المصدر السابق، ص 168.

(5) هذه الرجعة من ما قبل الإحيائية إلى الطبيعية نزل أكثر وصوحاً لدى Clodd, Preanimistic Stages of Religion (Trans.Third Inter Congress for the H.of Rel ,I,P 33

وبعد ذلك بقليل، وببما كان م. هوبرت وموس بحولان صياغة نظرية عامة في السحر، رسّخا واقعة أن السحر ككل يستند على فكرة المانا⁽¹⁾. وبمعرفة القرابة الوثيقة بين الشعيرة السحرية والشعيرة الدينية، فقد غدا ممكناً أن نتوقع أن تطبق النظرية ذاتها على الدين. وهذا ما دعمه بروس في سلسلة من المفاالات نشرها في الـ Glonus⁽²⁾ في تلك السنة ذاتها. فبالاعتماد على وقّع محتملة أساساً من الحصارات الأميركية، انطلق بروس ليبرهن على أن أفكار انفس واروح لم تتطور إلا بعد الأفكار المتعلقة بالقدرة والقوة غير المشخصة، وأن الأولى ليست سوى ضرب من التحول الذي اعترى الثانية، وأنه حتى تاريخ متأخر نسبياً ظلت محتفظة بعلامات عدم تشخصها الأصلي. وهو يبيّن، في الواقع، أنه حتى في الأديان المتقدمة، فإن هذه الأفكار تُمثّل بشكل ابعاثات مبهمة تتفصل بصورة آلية عن الأشياء التي تقيم فيها، بل وسنزع لأن تحرر نفسها منها بكل الطرق المتاحة لها: العم، والأنف، وجميع فتحات الجسد الأخرى، والنفس، والنظر، والكلام، إلخ. ولقد أشار بروس في الوقت ذاته إلى أشكالها المتقلّبة ومرونتها القصوى التي تتيح لها أن تُسلم نفسها على نحو متدل بل ومتزامن تقريباً لأشدّ الاستخدامات تنوعاً⁽³⁾. صحيح أننا إذا ما ركزنا على حرقية المصطلحات التي ستستخدمها هذا الكاتب، فإننا قد نعتقد أن هذه القوى تحوز بالنسبة له على طبيعة سحرية، لا ديبية. فهو يدعوها تعاويذ (Zauberkräfte, Zauber)، غير أن من الواضح أنه بتعابير هذه لا يقصد أن يضعها خارج الدين؛ ذلك أنه يبيّن فعلها في الشعائر الدينية أساساً، كما هو الحال في الطقوس المكسيكية اعظيمة مثلاً⁽⁴⁾. وإذا ما كان يستخدم هذه التعابير، فذلك بلا شك لأنه لا يعرف أية تعابير أخرى تسمُ بصورة أفضل عدم تشخص هذه القوى ونوع الآلية التي تعمل بها.

(1) Théorie Générale de la Magie, in Année Sociol, VII, PP. 108 ff.

(2) Der Ursprung der Religion und Kaut, in Globus, 904, Vo. LXXXVI, PP. 333, 347, 380, 394, 413.

(3) Globus, LXXXVII, P. 381

(4) إنه يقابلها بوضوح مع جميع التأثيرات لخدمة من طبيعة مدسنة «نظر» Globus, LXXXVI. P. 379 a.

وهكذا تنزع هذه الفكرة إلى الخروج إلى النور من كل جانب⁽¹⁾. والانطباع الذي يسود أكثر فأكثر هو أنه حتى البناءات الأسطورية الأولية إلى أبعد حد هي نتجات ثابتة⁽²⁾ تغطي على منظومة من المعتقدات أشد بساطة وأكثر غموضاً في آن معاً، وأشد إيهاماً وأكثر أساسية في الوقت ذاته، تشكل الأساس الصلبة التي تقوم عليها المنظومات الدينية. والحال أن هذا الأساس البدائي هو ما مكّنتنا تحليلنا للطوطمية من التوصل إليه. أما الكتاب المختلفون ممن ذكرت دراساتهم للتو، فلم يتوصلوا إلى هذه النتيجة إلا عبر وقائع مستمدة من أديان متنوعة أشد التنوع، حتى إن بعضاً منها يتساق مع حضارة كانت قد قطعت شوطاً بعيداً في التقدم؛ وهذا هو الحال، مثلاً، بالنسبة للديانات المكسيكية، التي أفاد منها بروس أعظم الفائدة.

وهكذا فإن من الممكن طرح السؤال عما إذا كانت هذه النظرية تصحّ بالمثل على الديانات الأشد بساطة. ولما كان من المستحيل أن نمضي هوطاً أبعد من الطوطمية، فإننا لسنا عرضة لخطر مثل هذا الخطأ، كما أن لدينا، في الوقت ذاته، فرصة إيجاد الفكرة البدئية التي اشتقت منها أفكار الواكن والماب: إنها فكرة المبدأ الطوطمي⁽³⁾.

(1) إنها توجد حتى في نصريات فريزر الأخيرة. فإذا ما كان هذا الباحث يكر على الطوطمية كل طابع ديني، كيما يجعل منها ضرباً من السحر، فإن ذلك ليس إلا لأن القوى التي تطلقها العبادة الطوطمية هي غير مشخصة مثل تلك التي يستخدمها الساحر وهكذا يدرك فريزر تلك الواقعة الأساسية التي قمنا بتربسحها للتو لكنه يتوصل إلى نتائج مختلفة لأنه لا يتيقن الدين إلا حيث تكون الشخصيات الأسطورية

(2) ومع هذا، فإننا لا بأحد هذه الكلمة معس المعنى لدى بروس وماريت. وتعالى لهذا، فقد كان ثمة زمن في تطور الدين لم يكن البشر يعرفون فيه أية أنفس أو أرواح طور ما قبل إحيائي غير أن هذه القرصية مشكوك بها إلى أبعد حد. وسوف ناقش هذا الأمر أدناه BK، II، الفصلان VIII و IX

(3) حول هذه المسألة ذاتها، انظر مقالة أيساندرو برونو

Sui fenomeni magico - religiosi della comunità primitive, in Rivista italiana di Sociologia, XII Year, Fasc. IV - V, PP. 568 ff.

وكذلك مراسلة غير منشورة لـ د. بوعوريسو إلى المؤتمر XIV للمختصين بأميركا، المسعد في شتوتغارت عام 1904 وقد حلل بروس هذه المراسلة في

Globus, LXXXVI, P. 201

يبدو أن الأهمية الرئيسة لهذه المكرة لا تنبع من الدور الذي لعبته في تطور الأفكار الدينية وحسب، بل تنبع أيضاً من كونها تنسم بجانب أو وحه عادي غير ديني يهتم به تاريخ الفكر العلمي. ويتمثل هذا الجانب في كونها أول شكل لفكرة القوة.

والحقيقة أن الواكان يلعب في العالم، كما يتصوره السور، نفس الدور الذي لعبته القوى التي يفسر بها العلم ظواهر الطبيعة المختلفة غير أن ذلك لا يعني أن يفكر فيها على أنها طاقة فيزيقية على وحه الحصر؛ فعلى العكس، سوف يرى في الفصل القادم أن العناصر التي تنزع إلى تكوين هذه المكرة مستمدة من أشد المجالات تنوعاً. لكن هذه التركيبة في طبيعتها تمكنها من أن تُستخدم كمبدأ كوني للتفسير فكل حياة إنما تنبع منها⁽¹⁾. (فكل حياة هي واكان)، ويكلمة حياة هذه، يحب أن نفهم كل شيء يقوم بالفعل وبردة الفعل، كل ما يتحرك ويحرك، سواء في مملكة المعادن أو المملكة البيولوجية. فالواكان هو علة جميع الحركات ويحرك، سواء في مملكة المعادن أو المملكة لبيولوجية. فالواكان هو علة جميع الحركات التي تحصل في الكون بل إننا قد رأينا أن الأورندا لدى الإيروكوا هي (العلّة الفاعلة في كل الظواهر وكل النشاطات التي تتجلى حول البشر). فهي قدرة (متأصلة في جميع الأحسام وجميع الأشياء)⁽²⁾. والأورندا هي ما يجعل الريح تهب، والشمس تسطع وتصل لأرض، والحيوانات تتكاثر، والشر أقوياء، وأذكيا وفهماء. وحين يقول الإيروكوا عن حياة الطبيعة بأكملها نسح للمصراعات الناشئة بين الأورندات غير المتكافئة لدى الكائنات المختلفة، فإنه يعبر وحسب، بلغته، عن هذه الفكرة الحديثة التي مفدها أن العالم هو منظومة من القوى التي تحدّ واحدها الأخرى وتحتويها وتقيم نوعاً من التوازن

(1) تقول الآسة فليشر. (كل الأشياء معمة بسدا الحبة المشترك). اطر:

Smiths, Rep For 1897, P. 579

(2) Howitt, in American Anthropology, 1902, p. 36.

أما الميلانيزي فينسب هذه الفعالية العامة ذاتها إلى المانا لخاصة به. ففضل المانا هذه عن الإنسان يفلح في صيده أو عراكه، وأن الساتين تطرح غلّة طيبة وأن القطعان تتوالد وتتكاثر. وإذا ما أصاب سهم هدفه، فلأنه مفعم بالمانا؛ وهي نفس لسب الذي يجعل شبكة تصيد من السمك صيداً طيباً، أو الذي يجعل قارباً يمتلئ بالبحر بسلام⁽¹⁾. إلخ صحيح أننا إذا ما أخذنا بعض عبارات كوردنغون بحرفيتها فإن المانا سندو كما لو أنها السبب الذي يُعزى إليه (كل ما يتعدى قدرة البشر العادية، وكل ما هو خارج سيرورات الطبيعة الشائعة)⁽²⁾، غير أن الأمثلة التي يقدمها كوردنغون نفسه توحي بجلاء أن مجال المانا أوسع بكثير. فهي هي الحقيقة تفيد في تفسير الظواهر المعتادة واليومية؛ ما من شيء فوق إنساني أو فوق طبيعي في واقعنا أن سفينتنا تبحر أو صيداً يلتقط فريسته، إلخ. عبر أن من بين حوادث الحياة اليومية هذه، ثمة بعض الحوادث عديمة الأهمية والمألوفة تمر دون أن تُدرك أو يُلتفت إليها، فهي لا تُلحظ ولا يُشعر بالتالي بأية حاجة لتفسيرها ومفهوم المانا لا ينطبق إلا على تلك المهمة بما يكفي لأن تدفع إلى التأمل التفكير، وتثير حذراً أدنى من الاهتمام والفصول. وما يصح على المانا فصلاً عن الأوربدا والواكان، يمكن أن يصح أيضاً وبالمثل على المبدأ الطوطمي فعبر هذا المبدأ تتحلى حياة بشر العشيرة والحيوانات أو النباتات المتتمية إلى النوع الطوطمي، فضلاً عن جميع لأشياء التي تُصنّف تحت الطوطم وتُسهم في طبعته

وهكذا، فإن فكرة القوة هي من أصل ديني وقد تمت استعارتها من الدين، من قبل الفلسفة أولاً، ثم من قبل العلوم. وهذا ما كان كومت قد تنبأ به وهذا ما دفعه لأن يجعل المينا إفريقيا وريثة (اللاهوت) لكنه استنتج من ذلك أن فكرة القوة مقسوم لها أن تحتفي من العلم، إذ رفض أن يسمحها أية قيمة موضوعية، نظراً لأصولها الغامضة غير أننا ماضون لكي يبين أن القوى الدينية هي، على العكس

(1) The Melanesians, PP 118 - 120.

(2) المصدر السابق، ص 119

من ذلك ، واقعية وفعلية ، بصرف النظر عن قصور الرموز ، التي يتم التفكير بتلك القوى بمعونة منها. وما ينبع من هذا هو أن الشيء ذاته يصح على مفهوم القوة عموماً(*) .

(*) مادة هذا الفصل الثالث مترجمة عن كتاب إميل دوركهايم

Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious life, Macmillan 1965

الفصل الرابع

الجاهات في الأدب البدائي (2)

الشامانية

Mercea Eliade, A. Leena Sukala,

Sam Gill, And Peter T. Furst

ترجمة : محمود منقذ الهاشمي

الشامانية: نظرة عامة

الشامانية بالمعنى الدقيق هي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة من الطوهر الدينية في سيبيريا وآسيا الوسطى. والكلمة تأتي، عبر الروسية من الكلمة التونغوزية Tunguz شامان - Shaman وفي كل المساحة الشاسعة التي تشمل لمناطق الوسطى والشمالية من آسيا، تتركز الحياة الدينية - السحرية للمجتمع على الشامان ولا ريب أن ذلك لا يعني أنه المتلاعب الأوحـد والوحيد بالمقدس، ولا أنه يحتكر النشاط الديني بكامله. ففي قبائل كثيرة يتعايش الكائن الذي يقدم الأضاحي مع الشامان، ولا ضرورة لذكر أن كل رئيس أسرة هو كذلك رئيس العبادة العائلية ومع ذلك، يظل الشامان الشخص المسيطر في جميع أنحاء المساحة لهائلة من آسيا التي تعد فيها حرة الوجد خبرة دينية بامتياز، والشامان، وحده، هو أسند الوجد العظيم والتعريف الأول لظاهرة الشامانية المعقدة - ولعله أقل تعريف تعرضاً للحظر - هو أنها تقنية الوجد.

وقد قام بتوثيق الشامانية بحد ذاتها وتوصيفها أوائل الرحالة إلى مناطق متعددة من سيبيريا وآمب الوسطى. وبعد ذلك، لوحظت طواهر دينية - سحرية مشابهة في أمريكا الشمالية و لجنوبية وندونيسيا وحرر أوقانوسيا وسراها. وثمة كل ما يدعو إلى دراستها مع الشامانية السبيرة والآسيوية الوسطى وذلك بسبب صفاتها المميزة المشتركة. ولكن ظهور شبكة شامانية في منطقة أو أخرى لا يعني بالضرورة أن الحياة الدينية - السحرية للناس المتماثلين قد تبلورت حول الشامانية. إن ذلك قد يحدث (كما هو الأمر، مثلاً، في بعض أجزاء إندونيسيا)، ولكنها ليست الحالة الأكثر شيوعاً. وعموماً، تتعاضد الشامانية مع الأشكال الأخرى للسحر والدين. وكما هو معروف جيداً، يمكن أن يوجد السحر والسحر إلى هذا الحد أو ذلك في كل أنحاء العالم، في حين أن الشامانية تُندي خصوصية سحرية معينة، مثل السيطرة على النار، أو الطيران السحري وبفضل هذه الحقيقة، ويرغم أن الشامان هو ساحر (من حملة الأمور)، فليس كل ساحر يمكن أن يطلق عليه حقاً مصطلح «شامان». ويجب تطبيق هذا التمييز نفسه بشأن لشفاء الشاماني. إن كل رحل طب هو شاف، ولكن الشامان يستخدم منهجاً خاصاً به وحده. وبالنسبة إلى تقييدات الوحد الشامانية، فهي لا تستغف كل أنواع الخبرة الوجدية الموثقة في تاريخ الأديان وعلم الأقوام الديني. ومن ثم ليس كل من يعمل في الوجد يمكن أن يعد شاماناً. فالشمان (يتخصص) بحالة الغيبوبة، التي يُعتقد أنه في خلالها تعاد الروح جسدها وتبعد إلى السماء أو تنزل إلى العالم السفلي

وثمة تمييز مشبه ضروري كذلك لتحديد علاقة الشامان بالأرواح إننا في كل العوالم البدائية والحديثة نجد أفراداً يزعمون المحافظة على علاقات مع الأرواح، سواء أكانت الأرواح نتملكهم أم كانوا يسيطرون عليها. على أن الشامان يسيطر على أرواحه المساعدة، بمعنى أنه قادر على الاتصال بالموتى، والنفاريت، وأرواح الطبيعة من دون أن يصبح بذلك أداه لها ولا نكرن أن اشامانات يوجدون في بعض الأحيان ليكونوا مملوكين، ولكنها أحوال استثنائية حقاً. والمنهجان الرئيسان للمضمين حديثاً إلى الشامانات في آسب الوسطى والشمالية الشرقية هما (1) الانتقال الوراثي للمهنة الشامانية و(2) الشعور العفوي

بأن المرء مدعو إلى هذا العمل («النداء» أو «الانتخاب»). وثمة كذلك أحوال يصبح فيها الأفراد شامانات نتيجة إر دتهم الحرة (كم هو الأمر، مثلاً، عند الشعوب التركية الألتائية) أو بإرادة العشيرة (كما هي الحال عند التونغوز Tunguz). ولكن أوثق الشامات ذاتي الصنع يُعدّون أقل قوة من الذين ورثوا لمهنة أو أصاعوا نداء الآلهة أو الأرواح.

ومهما كانت الطريقة التي يتم بها اختيار الشامان، فلا يُعترف بأنه كذلك حتى يتلقى نوعين من التعليم: (1) نوع وُجُدي (أحلام، غيبوبات، وهلم جرا) و(2) نوع تقليدي (تقنيات شامانية، أسماء الأرواح ووظائفها، أساطير العشيرة وأسلها، اللغة السرية، وهلم جرا). إن هذا المساق التعليمي المزدوج، الذي تعطيه الأرواح والأساتذة القدامى من الشامانات، مسر للدخول في العضوية. وفي بعض الأحيان يكون الدخول في العضوية عاماً ويشكل في ذاته شُعبة مستقلة. إلا أن غياب هذا النوع من الشُعبة لا يتضمن بأية حال من الأحوال غياب الدخول في الشامانية، إذ يمكن أن يتم الدخول على أكمل وجه في الحلم أو في الحيرة الوُحْدية للعصو الجديد ومن السهولة بمكان تبس أعراض النداء الصوفي للشامان ولدى الكثير من القائل السيبيرية والأسبوية الوسطى، فإن الشاب الذي يُدعى إلى أن يكون شاماناً يجذب الانتباه بسلوكه الغريب؛ فهو، مثلاً، يتشد الوحدة، ويصح غائب الدهن، ويحب التجوال على غير هدى في الغابات أو الأماكن المهجورة، وله رؤى، ويغني في نومه وفي بعض الأمثلة تنسم مرحلة الحضنة هذه بأعراض خطيرة فعلاً؛ وعند شعب اليكوت Yakuts تكون للشباب أحياناً نوبات من العضب العنيف فيفقد وعيه بسهولة، ويختفي في الغابة، ويلتحي بلحاء الشجر، ويرمي نفسه في الماء والنار، ويجرح نفسه بالسكاكين ويعاني شامانات المستقب عند التونغوز Tunguz، وهم يقتربون من النصج، من أزمة هستيرية أو تشبه الهستير، ولكن نداءهم الداخلي يتجلى في سس مكرة أحياناً - فبفر الصبي إبي الحبال ويطل فيها أسبوعاً أو أكثر يقات بالحيوانات، التي يمزقها بأسنانه أشلاء ويعود إلى القرية قذراً، مضرّجاً بالدم، وثببه معزقة وشعره أشعث، ولا يبدأ في الهذر في الكلمات المتفككة إلا بعد أن تمر عشرة أيام أو أكثر

وحتى في حال الشامانية الوراثة، فإن اختيار شامان المستقبل يسبقه تغير في السلوك فأرواح أسلاف الأسرة من الشامانات تختار شاباً من بين الأخلاف؛ فيصبح عائب الدهن ومغمماً، وينهج في الوحدة، وله رؤية نوبة، ويكابد نوبات تجعله فاقد لشعور. ويعتقد البُريات Burials أن الأرواح تحمل في هذه الفترة روح الشاب بعيداً، وحين يستقبلها أسلافه الشامانات في قصر الآلهة، يعلمونها أسرار المهنة، وأشكال الآلهة وأسماءها وعبادة الأرواح وأسماءها ولا تعود روح الشاب وتستأنف سيطرتها على جسدها إلا بعد هذا الدخول الأول في العضوية (انظر الأمثلة المستشهد بها في كتاب (Eliade, 1964, PP. 13 ff). وهذا الشكل الوريثي لانتقال النداء الباطني معروف في أجزاء أخرى من العالم (Ibid., PP. 21 ff).

ويمكن للرجل أن يصبح شاماناً باتباعه حادثة عَرَضية أو حدثاً غير مألوف إلى حد كبير - فمثلاً عند شعب البُريات والـ (سويوت) Soyot والـ (إتويت) Inuit (الإسكيمو)، بعد أن يصيبه البرق، أو أن يسقط من شجرة عالية، أو بعد اجتيازه الناجح لتجربة قاسية يمكن أن تتماثل مع محطة الدخول في عضوية الشامانات، كما في حال رجل من الإنويت أمضى خمسة أيام في ماء جليدي من دون أن تتلل ملابسه

الشامانية وعلم الاضطرابات الذهنية

لم يقصّر السلوك العريب لشامانات المستقبل عن حذب انتباه الباحثين، ومنذ منتصف القرن الماضي جرت عدة محاولات لتفسير ظاهرة الشامانية بأنها اضطراب ذهني (Ibid., PP. 25 ff) ولكن المشكلة قد وُضعت خطأ فمن وجهة، ليس صحيحاً أن لشامانات هم على الدوام مرضى أعصاب أو يجب على الدوام أن يكونوا كذلك، ومن جهة أخرى فإن الذين كانوا من بينهم مرضى وأصبحوا شامانات فإنهم لم يصبحوا كذلك إلا لأنهم نجحوا في شفاء أنفسهم وفي الكثير حداثاً من الأحوال في سيبيريا، عندما يتجلى النداء الباطني الشاماني في شكل ما من أشكال المرض أو في نوبة صَرَخ، يكون الدخول في العضوية مساوياً للمعافاة وعلى وجه الدقة يفترض الفوز بموهبة الممارسة الشامانية مقدماً حل الأزمة النفسية التي سببتها الأعراض الأولى للانتخاب أو النداء.

ولكن إذا لم يكن بالإمكان أن تتماثل الشامانية على الإطلاق مع ضهرة الاضطراب الذهني، فيكون صحيحاً مع ذلك أن لنداء الباطني الشاماني كثيراً ما يتضمن أزمة تكون من العمق إلى حد أنها في بعض الأحيان تتأخم الجنود. وبما أن الشاب لا يمكن أن يصير شاماناً حتى يحلّ هذه الأزمة، فمن الواضح أنها تؤدي دور الشروع في التصوف. والصدمة التي يثيرها في شامان المستقبل اكتشافه أنه قد اختارته الآلهة أو الأرواح تقدّمها تلك الحقيقة نفسها بأنها «مرص بدني» فالألمة هي بالصبط كمرارات بدء الدحول. وكما أن المندي «تقتله» في شعائر مرحلة سن الضج أو شعائر الدخول في جمعية سرية الكائنات الأقرب إلى الألوهية أو الكائنات الشيطانية، فإن شامان المنقل يرى في الأحلام جسده تقطّع أو صاله الشياطين. وتتضمن الطقوس الابتدائية الخاصة بالشامانية السييرية والأسبوية الوسطى الصعود الرمزي إلى السماء فوق شجرة أو عمود؛ ففي الحلم أو في سلسلة من أحلام البقعة، يتولى المريض الذي تختاره الآلهة أو الأرواح رحلته السماوية إلى شجرة العالم وليست حالة المرحص الذهني في النداء الباطني الشاماني حالة دنيوية، فهي لا تنسب إلى عالم الأعراض المرضية العادي. ولها بية ودلالة أوليتان، وهي باحتصار تنتج أنموذجاً صوفياً تقليدياً

وإذا ما سُفي الشمان الجديد من أزمة الابتداء المتعقبة بالاضطراب الذهني تكشف عن بنية بدية قوية وصحية وذكاء شديد وطاقة أكثر من طاقة الآخرين في جماعة الذكور وعند الثريات Buriats فإن الشامانات هم الحمّة الرئيسيون للأدب الشفهي الغني. ويتضمن المعجم الشعري بشامان من اليكوت Yakuts اثني عشر ألف كلمة، في حين أن اللغة العادية - اللغة التي لا تعرفها إلا بقية الجماعة - ليس لديها سوى أربعة آلاف كلمة. وتطبق الملاحظة نفسها على شامانات المناطق الأخرى، مثل أمريكا الشمالية والجنوبية وأوفاينوسب وأستراليا (انظر بعض الأمثلة في Eliade, 1964, PP. 29 ff)

التجارب الابتدائية القاسية للشامانات السيبيريين

يعلن الشامانات السيبيريون فيما يتصل بشروعهم في الوحد أنهم «يموتون» ويستلقون فاقدى الحياة مدة تتراوح من ثلاثة إلى سبعة أيام في حيامهم أو أماكن انعزالهم وفي غضون هذه المدة، تقطعهم الشياطين أو أرواحهم السفلى، وتظهر عظامهم، ويكسحظ لحمهم، ويرمى بالكتل السائلة من الحسد بعيداً، وتمزق العيون من أوقابها. ووفقاً لما قل معلومة من الياكوت Yakut، فإن الأرواح تحمل روح شامان المستقبل إلى العالم السفلي وتغلق عليه في إحدى الدور مدة ثلاث سنوات وهنا يجتاز دخول العضوية، فتشر الأرواح رأسه (الذي تحبه جابياً، لأن على المبتدئ أن يراقب تقطيع رصاله بعينه) وتقطع حسده إرباً إرباً، لتتقاسمه بعدئذ أرواح الأمراض المتنوعة. ولن يعوز شامان المستقبل بسلطة الشفاء إلا في ظل هذا الشرط. وعندئذ سنكتسي العظام لحماً جديداً، وفي بعض الأحوال يُعطى كذلك دماً جديداً ووفقاً لما قل معدومة آخر من الياكوت، فإن الشياطين السود تقطع جسد شامان المستقبل وتشر القطع في الاتجاهات المحتملة بوصفها قريين، ثم تظعن رأسه بالرمح وتشر حكه. وقد أخبر أحد الشامانات الساموديين اليوراك Yurak Samoyed (من سيبيريا) تويفو لهيتسالو Toivo Lehitsalo أن الأرواح هاجمته وقطعته إرباً إرباً، وبترت كذلك يديه واستلقى سبعة أيام بلياليها على الأرض فاقد الشعور، في حين كانت روحه في السماء.

ومن سيرة ذاتية طويلة ومترعة بالأحداث أسر بها شامان من الساموديين الأفام Avam Samoyed لـ «أ. أ. بوفوف» A.A. Popov، سأختار بعض الأحداث البارزة ذات الدلالة. فقد طل شامان المستقبل وهو مصاب بمرض الحدرى فاقد الشعور ثلاثة أيام، شديد اندبو من الموت إلى حد أنه كد يُدْفَن في اليوم الثالث. ورأى نفسه وهو ينزل إلى الجحيم، وبعد عدة مغامرات حُمل إلى جزيرة، انتصت في وسط شجرة بتولا، وصلت إلى السماء كانت شجرة رب الأرض، الذي أعطاه غصناً منها ليحمل نفسه طيلاً وبعدئذ جاء إلى حل. وبجتيازه ثغرتة التقى رجلاً عارياً يمارس النفخ بمساع ذي مقبضين في نار كانت عليها قدر. وأمسك به الرجل بكلاية، وبتر رأسه، وهرم حسده، ووضع القطع

في القدر ولسلى الحسد فيها ثلاث سنين، ثم كوته على لسندان رأساً. وأخيراً أخرج العظام التي كانت تعوم في النهر، ووضعها معاً، وكساها لحماً وكان شامان المستقل في أثناء مغامراته في العالم الآخر قد التقى عدة شخصيات شبه إلهية، بأشكال بشرية أو حيوانية، وقد علمته كل شخصية منها بعض أسرار فن الشفاء وعندما استيقظ في خيمته المدوّرة، بن أفارسه، كان قد أُدْخِل في الشامانية وبوسعه الشروع في العمل الشاماني.

ويروي شامان من التونغوز Tunguz أنه، في أثناء مرض الدخول في الشامانية، غرز أسلافه الشامانات فيه البيل حتى فقد الوعي وحرّ على الأرض؛ ثم بثروا لحمه، وأخرجوا عظامه، وعددوها أمامه، ولو جرى إعمال واحدة منها، لما أصبح شاماناً. ووفقاً للبريات Buriats فإن المرشح يعدّ لشامانات من أسلافه، الذين يضربونه، ويقطعون جسده بالسكين، ويطهون لحمه وقد أصبحت امرأة تيلوتية Telut (شامانة) Shamaness بعد أن رأت رؤيا هرمٍ فيها رجال مجهولون جسدها وسلقوا قطعته في قدر ووفقاً لتعاليد الشامانات الألطائيين Altaic، فإن أرواحهم السلفية تفتح بطونهم، وتأكل لحمهم، وتشرب دمهم (انظر الأمثلة في Eliade 1964, PP. 42 ff)

تُعدّ تحربه الوجد المتعلقة بتقطيع أوصال الجسد مدخلاً إلى عضوية الشامانات ويليها تحدّد الأعضاء تجربة معروفة كذلك في لمجتمعات الأخرى التي ليست لديها كتابات مدوّنة ويعتقد شعب الإنويت Inuit أن الحيوان (الدب، فظّ القطب الشمالي Warlus، إلخ) يحرق المرشح، أو يمزقه قطعاً، أو يفتسه؛ وعندئذ ينمو لحم جديد حول عظامه. وفي أمريكا الجنوبية، وفي أثناء دخول الشامان لأروكاني Arucanian في العضوية، يجعل المعلم المشاهدين يعتقدون أنه بذلك عبى المتدّئ ولسانه بعين أخريس ولسان آخر ويصع عصا في طنه. وفي ماليكولا Malekula، في جنوب المحيط الهادي، تتضمن طقوس دخول العضوية بالنسبة إلى رجل الطب، فيما تتضمن تقطيع أوصال المتدّئ؛ يتر الأسّاد دراغيه، وقدميه، ورأسه، ثم يعيدها إلى مكانها وعند (الدايك) Dayak، يقول المانانغات Manangs (الشامانات) إنهم يترون رأس المرشح،

وينزعون ادماع، ويغسلونه، فيمحوونه بذلك ذهناً أصفى. وأخيراً، فإن تقطيع الجسد وتبديل الأعضاء الداخلية إنما هي طقوس أساسية في بعض أعمال الدخول في عضوية رجال الطب الأستراليين.

ومن الصفات المميزة الخاصة بالدخول في العضوية الشامانية، فصلاً عن تقطيع أوصال المرشح، إنما هي احتزاله إلى هيكل عظمي. وإننا ل نجد هذه الناحية لا في تعليلات الأزمات والأمراض التي تصيب الذين اختارتهم الأرواح ليصبحوا شامانات وحسب بل كذلك في تجارب الذين حصلوا على القدرات الشامانية بجهودهم الخاصة، بعد سعي مضن وطوي و هكدا، فعند جماعة الإنويت Inuit المعروفة باسم (الأماسيلك) Ammasilk، يمضي تلميذ المهمة ساعات صويلة في كوخه الثلجي وهو يتألم. وفي لحظة معينة، يسقط «مبتاً» ويضل ف قدأ للحياة ثلاثة أيام بلبليها، وفي أثناء هذه الفترة يفترس دب قطبي صخم لحمه كله ويحوكه إلى هيكل عظمي. ولا يتلقى تلميذ المهنة موته الممارسة الشامانية إلا بعد خبرته الصوفية هذه. وأنعاكوكت Angakkogs أو شامانات جماعة الإنويت الإلوليك Iglulid Inuit قادرون فكراً على تجريد أحسادهم من اللحم والدم وعلى أن يتأملوا هياكلهم العظمية فترات طويلة. وإن تصور المرء موته على أيدي الشياطين وتحوله النهائي إلى حالة الهيكل العظمي إنما هما تأملان أثيران عند البوذية الهندية - التيبية والمغولية. وأخيراً، فإنه ليستحق الملاحظة أن الهيكل العظمي يتمثل في أكثر الأحيان فعلاً على حلة الشامان السيبيري (ibid., PP. 62., 158 ff).

الطقوس العامة للدخول في العضوية الشامانية

ضمن المراسيم العامة للاحتفال بدخول عضوية الشامانات السيبيريين، فإن مراسيم البُريات Buriats هي من أكثر لمراسيم التي تستأثر بالاهتمام. تنصب شجرة بولا قوية في القشعة (الخيمة المسديرة)، جذورها على الأرض ودرونها ترر من فتحة الدحان. وتُدعى شجرة التولات (أُدشي رحان) Udeshi Barkhan «حارسه الباب»، لأنها تفتح للشامان باب السماء. وستظل شجرة البتولا في حيمته على الدوام، مؤدية دور العلامة المميزة لمكان إقامة اشامان.

وفي يوم تكريس المرشح يتسلق شجرة التولا حتى القمة (وفي بعض التقاليد يحمل بيده سيمًا) ويظهره من فتحة الدخان، يصبح لاستدعاء عون الآلهة. وبعد ذلك، يذهب الشامان الأستاذ، والتلميذ، والجمهور كله في موكب إلى مكان بعيد عن القرية، حيث ينتصب، فييل المراسيم، عدد كبير من أشجار التولا على الأرض في جهة اليمين. ويتوقف الموكب عند شجرة بتولا معينة، ويصيح بعزّة، ويكون المرشح، المتعري حتى الخصر، قد دهس بالدم رأسه وعينيه وأذنيه، في حين يقرع الشامانات الآخرون الطبول. والآن يتسلق الشامان الأستاذ شجرة بتولا ويشق تسعة أثلام في أعلى جذعها. وعندئذ يتسلقها المرشح، ويليه الشامانات الآخرون. وعندما يستلقون بقعون جميعاً - أو يتظاهرون بالوقوع - في حالة الوجد. ووفقاً لـ «د. بوتانين» G. N. Potanin، فإن على المرشح أن يتسلق تسع أشجار بتولا ترمز، شأن الأثلام التسعة التي يشقها الشامان الأستاذ، إلى السماوات التسع (Ocherki Severo - za - Padnoi Mongolii, 4 vols, Saint Petersburg, 1881-1883)

وفي طقس الدحول في العصوية الشامانية البُرياتية Buriat يعتقد أن المرشح يصعد إلى السماء من أجل تكريسه والتسلق إلى السماء بعون من شجرة أو عمود هو كذلك طقس أساسي في اللقاءات الروحية عند الشامانات، الألطائيين. فيجري تشبيه شجرة البتولا أو العمود بشجرة أو سارية تقف عند مركز العالم وتصل بين المناطق الكونية الثلاث - الأرض والسماء والجحيم. ويستطيع الشامان أن يصل إلى مركز العالم بقرع طبله، لأن بدن طبله يُفترض أنه مصنوع من غصن مأخوذ من الشجرة لكونية الشامان، بإصغائه إلى صوت طبله يقع في الوجد ويطير إلى الشجرة، أي إلى مركز العالم. (انظر 1964, PP. 115 ff).

تقنيات الوجد

سواء أكان الشامان تختاره كائنات فوق مستوى البشر أم كان ينشد بنفسه جذب انتباههم وكسب أفضالهم، فهو فرد يُفصح في أن تكون له تجارب صوفية وفي محال الشامانية بعز عن الخبرة الصوفية في غيبوبة الشامان، الحقيقة أو المصطنعة. ويدل الوجد الشاماني على طيران الروح إلى السماء، أو تطوافها

حول الأرض، أو نزولها إلى عالم ما تحت الأرض، بين الموتى. والشامان يتولى هذه الرحلات الوحدية لأربعة أسباب. أولاً، يلقى الإله السماوي وجهاً لوجه ويُحضر له مقدمة من الجماعة؛ ثانياً، لبحث عن روح إنسان مريض، من المفترض أنها هامت بعيداً عن جسده أو احتفظتها الشياطين؛ ثالثاً، ليرشد روح إنسان ميت إلى مسكنها الجديد؛ أو رابعاً، ليضيف إلى معرفته بالتردد إلى الكائنات العليا غير البشرية.

والشامان يتعلم عمر دخوله في العصور ما يجب عليه أن يفعله عندما تتخلي روحه عن الجسد - وقبل كل شيء، كيف يواجه نفسه في المناطق المجهولة التي يدخلها في أثناء وجده. إنه يعلم أن يسير المستويات الجديدة للوجود التي تكشفها خبراته الوحدية. وهو يعرف السبيل إلى مركز العالم. الثقب الذي في السماء والذي من خلاله يمكن أن يحقق إلى السماء العليا، أو الفتحة التي في الأرض ولتي من خلالها يمكن أن يهبط إلى العالم السفلي. وهو مخدّر سلفاً من العقبات التي يمكن أن يصادفها في رحلاته، ويعرف كيف يتغلب عليها. وباختصار، هو يعرف السبيل المؤدية إلى السماء وإلى الجحيم. وكل دا قد تعلمه في أثناء تدريسه منفرداً، أو بإرشاد الشامانات الأساتذة.

والشامان، لقدرته على ترك جسده بأمان، يستطيع أن يتصرف تصرف الروح، إذا أراد ذلك: يطير عبر الهواء، بصير غير مرئي، يدرك الأشياء من مسافات كبيرة. ويصعد إلى السماء، أو ينزل إلى الجحيم ويرى أرواح الموتى ويستطيع أن يمسك بها، ولا تنفذ إليه البار. ومن المقصود من عرض الشامان بعض المنجزات التي نشه منحزات الدراويش في أثناء اللقاءات الروحية الطقسية هو أن يقع المشاهدين أنه متمثل أسلوب كائن من الأرواح. والقدرة على أن يتحول إلى حيوان، وأن يقتل عن بعد، وأن يتنبأ بالمستقبل هي كذلك من قدرات الأرواح، والشامان عرضه مثل هذه القدرات، يعلن أنه يشترك في حالة الأرواح.

عمليات الصعود السماوي والهبوط إلى العالم السفلي :

تحدث قبيلت البُريات Burjats والياكوت Yakuts وغيرهما من القبائل السيبيرية عن الشامانات (البیض) والشامانات (السود)، وابیض لهم علاقات بالآلهة، وللسود علاقات بالأرواح، وخصوصاً الأرواح الشريرة. وتختلف ملابسهم فهي بیضاء - كما هي الحال عند البُريات - بالنسبة إلى الشامانات البیض وورقاء بالنسبة إلى الشامانات السود. والشامان «الأبیض» الألتائي Altaic نفسه یضحی بالحضان المقدم إلى إله السماء، وبعدئذ، وفي حالة الوُجد یسیر روح الحيوان إلى رحلتها نحو عرش (باي أولغن) Bai Ulgan، رب العالم العلوي والشامان بارتدائه حُلته الاحتفالية یمتدحز عدداً غفیراً من الأرواح، ویقرع طبله، ویبداً صعوده السموی. وبعده یمش بالحركات والإشارات لاجتياز الصعب لسماء بعد سماء حتى السماء التاسعة، وإذا كان قویاً حقاً فحتى الذیة عشرة، أو حتى أعلى. وعندما یدهب فی العلو إلى حيث تسمح قدراته، یتوقف ویخاطب (باي أولغن) بتخضع، مبتهلاً إلیه أن یمنحه حمايته وبرکاته. ویعلم الشامان من الإله هل قبلت التضحية ویستقبل النبوءات المتعلقة بحالة الجو والحصاد القادم. وهذا الحدث البارز هو لحظة الوصول بالوُحد إلى الذروة. ینهار الشامان، ویغدو مهوك القوى، ویظل من دون حراك ولا كلام. وبعد مدة یرك عییه، ویظهر فی حالة استیقاط من نوع عمیق، ویرحب بالحاضرين وكأنه یحییهم بعد طول غياب

إن للصعود السماوي للشامان الألتائي نظیرة فی هبوطه إلى العالم السفلي وهذه المراسیم الذیة أصعب بكثير، وعلى الرغم من أنه یمکن أن یمشها الشامان «الأبیض» والشامان «السود» على السواء، فمن الطبیعی أنهم من اختصاص الأمود. ویقوم الشامان بالنزول العمودي سُفلاً إلى المستویات أو المناطق المتتابعة تحت الأرض النبی تدعى «بوداك» Pudak، أي «العوائق». ویصبح أسلافه الموتی وأرواحه المساعدة. وعند «العائق» السامع یرى قصر إرلیك خان Erlik Khan رب الموی، المني من الحمر والصلصال الأسود والمحمي من كل الجهات وینطق الشامان صلاة طويلة لـ «إرلیك»، ثم یعود إلى الخیمة المستديرة ویقصر على الجمهور نتائج رحلته.

الشامان بوصفه أبهة نفسية

تم عمليات الهبوط إلى العالم السفلي بصورة خاصة للعشور عسى روح شخص مريض وإعدادنها، أو لتشجيع روح الميت إلى مملكة «إرليك». وفي 1884/ نشر ف. ف. رادلوف C. V. Radlov وصف جلسة روحية نظمت لتشجيع روح امرأة إلى العالم السفلي بعد أربعين يوماً من وفاتها وتحدث المراسم في المساء. ويبدأ الشامان بالدوران حول الخيمة، ويقرّع طبله، ثم يدخل الخيمة، ويذهب إلى النار، ويستحضر الميتة وفجأة يتغير صوت الشامان، ويبدأ الكلام بصوت ذي طبقة رفيعة عالية، لأن المرأة الميتة هي في الحقيقة التي تتكلم إنها تشكي من أنها لا تعرف الطريق، وأنها خائفة من مفارقة أقاربها. وما إلى ذلك، ولكنها في آخر الأمر تقبل بقيادة الشامان لها، ويخرج الإثنان معاً إلى محال ما تحت الأرض. وعندما يصلان، يحذ الشامان أن الموتى يرفضون السماح للقدام الجديد بالدخول. وتبين الصلوات أنها عديمة الجدوى، ويفدّم البرندي Brandi؛ وتصبح الجلسة الروحية أكثر انتعاشاً بالتدريج، حتى إلى درجة غريبة عجيبة، لأن أرواح الموتى تبدأ، من خلال صوت الشامان تتشاجر في الكلام وتغني معاً، وأخيراً ترضى أن تستقبل المرأة الميتة ويمثل الجزء الثاني من الشعيرة رحلة العودة: إذ يرقص الشامان ويصبح حتى يقطع على الأرض فاقد الوعي (Aus Sibirien Lose Blätter Aus Dem Tagebuch Eines Zeisendenlinguisten, Leipzig, 1884).

المعالجات الطبية الشافية

إن الوظيفة الرئيسة للشامان في سيبيريا وآسيا الوسطى هي الشفاء. وتوحد في المنطقة عدة تصورات لسبب المرض، ولكن «اعتصاب الروح» هو السبب الأوسع انتشاراً من غيره بكثير. ويُعزى الداء إلى أن لروح قد ضلت بعيداً أو أنها قد سُرقت، ويُختزل العلاج من حيث المبدأ إلى العثور عليها، والإمساك بها، والزمها بأن تعود إلى مكانها الأول في حسد المريض. ولشامان البُرياني Buriat يعقد جلسة روحية افتتاحية لتحديد هل ضلت الروح بعيداً عن المريض أم أنها سُرقت منه وهي أسيرة في سجن إرليك. ويبدأ الشامان البحث عن الروح؛ فإذا

وجدها على مقربة من القرية، فإن إعادة إجلاسها في الجسد أمر سهل. وإذا لم يجدها، بحث في الغابات، والفيافي، وحتى في قاع البحر ويدل الإخفاق في العثور على أنها سحينة إرلييك، والملاذ الوحيد هو تقديم الأضاحي الثمينة. وفي بعض الأحيان يطلب إرلييك روحاً أخرى محل الروح التي سجنها؛ فتكون المشكلة عندئذ هي العثور على روح متاحه وبموافقة المريض، يقرر الشامان من سيكون الضحية. وبينما تكون الضحية نائمة، يتخذ الشامان شكل عقاب، ويحطّ عليها، ويسرع روحه، ويذهب بها إلى عالم الموتى، ويقدمها إلى إرلييك، الذي سيسمح له عندئذ أن ينقل روح المريض. وسرعان ما يموت لصحية بعدئذ، ويشفى المريض. ولكنه لم يفز إلا بمهنة، لأنه كذلك سيموت بعد ثلاث أو سبع أو تسع سنوات.

بقاء بعض المأثورات الشامانية وتحويلها

كانت الرمزية الشامانية وممارستها معروفة في التبت والصين والشرق الأقصى (انظر Eliade, 1964. PP. 248 ff) وكان يعتقد أن شامانات البون Bon يستخدمون طبولهم أدوات تنقلهم عبر الهواء. وكان علاجهم يتضمن البحث عن روح المريض، والمراسم الشامانية شائعة كذلك عند طاردي الأرواح الشريرة التبتيين. وفي الطقس السحري التنتري Tantaric الذي يدعى جكود Good، يقدم المراول لحمه لتأكله الشياطين فتقطع رأسه، وتقطع جسمه قطعاً، ثم تفرس لحمه وتشرب دمه. وبما أن المرض يفسر بأنه طرد الروح، فإن شامانات اللولو Lolo من ينان Yunnan الحويية، وكذلك أطباء «الكارين» Karen < doctors من بورما، يقرؤون بتهالات طويلة متضرعين أن تعود روح المريض من الجبال أو الغابات أو الحقول البعيدة. والشامانات من قبيلة اللولو ومن قبيلة الـ«مي» Mea من الهد الصينية ينسلقون «سلاً مزدوجاً من السكاكين» يرمزون بذلك إلى صعودهم إلى السماء. ويوجد عدد كبير من الرموز والشعائر الشامانية بين سكان الـ«موسو» Moso أو الـ«نا-هسي» Na-his السورميين التبتيين الذين يعطنون الصين الجنوبية الغربية: العروج إلى السماء، وأصحاب روح الميت، وهلم جرا. وفي الصين، يقدم «الطيران السحري»

أو «السم بالروح» بالإضافة إلى الكثير من رفضات الوَجْد بنية شامانية خاصة (انظر الأمثلة المسشهد بها في (Eliade, 1946, PP 447 - 461) وفي اليابان يكاد لا يمارس الشامانية حصراً، لا الساء فهن يستحضرن روح الشخص الميت من عالم الموتي، ويطردن الداء وغيره من الشر، ويسألن إلههم عن اسم الدواء الذي يجب أن يُستخدم. ووفقاً لـ (تشارلز هاغناور) Charles Haguenaur، فإن الوظائف الأساسية للشامانة الأشي تكمن في جعل الروح تصعد إلى الدعامة المنزلية (وهي مصب مقدس أو إلى أي مدين آخر) وفي تجسيد الروح لجعلها تؤدي دورها وسيطاً بين الميت والحي، ثم تعيدها (أورد ذلك إلاد: (Eliade, 1964, P. 464

إن عدداً من التصورات والتقنيات الشامانية قد حُرِي تحديددها في مجموعة الأساطير والمأثورات الشعبية عند قدماء الألمان (Ibid., PP. 379 ff). وللاستشهاد بمثال واحد فقط نذكر أن: أودين Odin يتزل على حصانه ذي الحوافر الثمانية، سلايبنير Sleipnir، إلى لحجيم ويحيي ميتة منذ مدة طويلة فتشخص من القصر وتجب عن أسئلته وفي اليونان القديمة، يطير أباريس Abaris على نشابه عبر الهواء. وكانت لدى هرموبيموس Hermotimos من كلارومينا Clazominae القدرة على معادرة جسده «سنوات كثيرة»، وكان في وَجْد الطويل يسافر إلى مسافات بعيدة (انظر أمثلة أخرى في (Ibid., PP. 389 ff). وكانت الممارسات الشامانية موجودة كذلك في الهند القديمة وكذلك عند السيثيين Sythians والقفقاس Caucasians والإيرانيين (ibid., PP. 394-421). ومما له أهميته الخاصة عند القبائل الأصلية في الهند إنما هو شامانية السافارا Savara (سورا Saura) التي تتميز برواج المرشح في يوم دخوله العضوية بـ «فتة من الأرواح» الأمر الذي يشبه ممارسة الناناي Nanai (العولدي Goldi) السيبيري والياكوت (Ibid., PP. 72 ff., 421 ff) Yakuts.

بعض النتائج

من المحال إلى الآن إعادة إنشاء الشامانيات التي كانت في زمن ما قبل التاريخ أو في أقدم مراحل لتاريخ. ولكننا نستطيع أن نعدّ الأهمية الدينية والثقافية للشامانات في تلك المجتمعات الممثلة في انقدم التي تهيم عليها الأيديولوجيا الشامانية. ولندأ بلقول إن الشامانات قد أدوا دوراً أساسياً في السلامة النفسية للجماعة إنهم فوق كل شيء الأبطال المضادون للشياطين؛ وهم لا يقانون السقم والشياطين وحسب، بل كذلك السحر «السود». وبصوره عامة، يمكن أن يقل إن الشامانية تدافع عن الحياة والصحة والخصب وعالم «النور» ضد الموت والسقم والجذب والكوارث وعالم «الظلام».

والنتيجة الإضافية لقدرة الشامان على السفر في العوالم فائقة الطبيعة ورؤية الكائنات التي تفوق الشر (الأرباب والشياطين وأرواح الموتى وهلم جرا) هي أنه كان قادراً على الإسهام لحسم في معرفة الموت وفي جميع الاحتمالات فإن الملامح الكثيرة للجغرافيا الجنارية، بالإضافة إلى بعض موضوعات أساطير الموت، هي نتيجة تجارب الشامانات الوحدية. إن الأراضي التي يراها الشامان والشخصيات التي يلقاها هي أثناء رحلاته الوحدية إلى عالم الموتى بصورها الشامان نفسه بدقة، خلال عيوبته أو بعدها. وعالم الموت المجهول والمريب يأخذ شكلاً وهو منظّم وفقاً لنماذج خاصة، وهو يتكشف عن بنية تصبح، على مر الزمن، مأوفة وصالحة للقبول. وساكو عالم الموت فائق الطبيعة يصبحون بالتالي مرتين، ويظهرون شكلاً، ويكشفون شخصية، وحتى سيرة. وشبناً فشيئاً يصبح عالم الموتى قابلاً للمعرفة، ويجري تقويم الموت نفسه بأنه طقس المرور إلى الطريقة الروحية في الوجود. وفي نهاية الأمر، تسهم أوصاف الرحلات الوحدية للشامانات في جعل عالم الموتى «روحانياً»، وتثريها في الوقت نفسه بالأشكال العجيبة والأشخاص العجيبين

وثمة تشبه بين أوصاف أحوال الوجدان الشامانية وبعض الموضوعات الملحمية في الأدب الشفهي (انظر Eliade, 1964, PP. 213 ff., 311 ff., 368 ff.) ونوحي مغامرات الشامان في العالم الآخر، والتحارب القاسية التي يجتازها في

الرحلات الوجدية لهبوطه إلى الأسفل وصعوده إلى السماء بمغامرات الأشخاص في الحكايات الشعبية والأبطال في الأدب الملحمي ومن المحتمل أن عدداً كبيراً من الموضوعات أو الأغراض الملحمية، بالإضافة إلى الكثير من شخصيات الأدب الملحمي وصوره ورواسمه Chichés، قد استُعمِرت من لمسروقات التي يصور بها الشامانات رحلاتهم ومغامراتهم في العوالم التي هي فوق مستوى البشر

ومن المحتمل كذلك أن ما يسبق حالة الوجد من الشعور بالسعادة العامة قد شكّل مصدراً من المصادر العامة للشعر الغنائي. والشامان في نأهه للعبودية، يقرع الطن، ويستحضر مساعديه من الأرواح، ويتكلم لغة سرية أو «اللغة الحيوانية» ويحاكي صيحات البهائم ولا سيما تغريد الطيور. وينتهي بالوصول إلى «حالة ثانية» تشتت الحافظ على الخلق اللغوي وإيقاعات الشعر الغنائي

ويجب أن يقال شيء ما فيما يتصل بالبنية الدرامية للجلسة الروحية الشامانية فمن الواضح أن تنظيم هذه الجلسة المفصل إلى حد كبير في بعض الأحيان يمارس تأثيراً ناجعاً في المريض وعلاؤه، فكل جلسة روحية شامانية صلاقة تنتهي بأن تكون مشهداً رائعاً ليس له مثيل في عالم الخبرة اليومية. الحركات السحرية المارية، «معجزات» حيلة شد الحبل أو نمط حيلة شجر الأبتج، وعرض الأعمان السحرية البرعة، وإظهار علم آخر - هو العالم المذكور في الحكايات الحالية والذي يعجّ فيه الأرباب والسحرة، العالم الذي يبدو كل شيء فيه ممكناً، حيث يعود الموتى إلى الحياة ولا يموت الأحياء إلا ليعيشوا من جديد، وحيث يمكن للمرء أن يخفي ويظهر ثانية على الفور، وحيث تزول قوانين الطبيعة وتمثل من مثل هذه البنى حرية ما تفوق مستوى الشر ويصير لها حضور باهر

إنه من الصعب علينا، نحن الأناس الحديثين، أن نتخيل أصداء مشهد كهذا في جماعة «بدائية» فـ «المعجزات» الشامانية لا تثبت وتقوي مادج الدين التقليدي وحسب، ولكنها كذلك تنشّط وتغذي المحنة، وتهدم الحواجز بين الحلم والواقع الحاضر، وتشعر النوفذ على عوالم تسكنها الأرباب والموتى والأرواح^(*).

(*) Mercea E. Iade, Shamanism - an overview. In: N. Elade, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London 1987.

الشامانية السيبيرية والآسيوية الوسطى

إن الشامانية ملمح أساسي ويستوقف الانتباه في الثقافات السيبيرية والآسيوية الوسطى. ولذلك وصفت أديان هذه المناطق بأنها أديان شامانية ولكن الشامانية نفسها ليست ديانة، بل الأخرى أنها شبكة من الطقوس والمعتقدات المختلفة التي تحيط بنشاطات الشامان المرتبط بأنظمة دينية شديدة الاختلاف. وتوجد الشامانية بتقنية خاصة لتحقيق الوجد الذي بوساطته يدخل الشامان حالة متبدلة من الوعي، وبفكرة أن الشامان نصحبه أرواح مساعدة تُعِيه على هذه الحالة وبينما يُعدّ الشامان، في حالة الغيبوبة، قادراً على الاتصال المباشر بممثلي العالم الآخر، سواء بالسفر إلى العالم فوق العادي أم باستدعاء الأرواح إلى الجلسة الروحية، يكون بذلك قادراً على مساعدة إخوته الشر في صحاح يُعتقد أنها منبعثة من الأرواح وتعمل بوصفها وسيطاً عيباً بين هذه الدنيا والعالم الآخر بصحة روح إلى العالم الآخر، أو المجيء به وتخليصها من حوزة الأرواح والشامان يعمل بوصفه شافياً وراعياً للصيد والخصب، بل كذلك بوصفه عرافاً، وحمياً حمى الأرزاق، وما إلى ذلك.

أصل الشامانية

إن الفوارق البيئية والثقافية بين شعوب سيبيريا وآسيا الوسطى ليست بالقليلة فطريقة عيش صائدي الثدييات البحرية ومربي الأيائل الأهلية في القصب الشمالي تختلف كثيراً عن طريقة البدو الرحّل في السهوب أو الفناصين أو صيادي السمك في الأحراش الصورية وينجم عن ذلك أنه، على الرغم من وجود بعض أوجه الشبه الأساسية، فإن المركبات الشامانية ليست على طرار وحد كذلك وثمة اختلافات في مكانة الشامان في الجماعة، كما أن هناك فوارق، مثلاً، في إصافاته الطقسية وفي موروث المعتقدات التي يمثلها. ولذلك

فإن تتبع تاريخ الشامانية مسألة معقدة. ويُعتقد عموماً أن الشامانية تقوم على المفاهيم الأرواحية Animistic لشعوب الصيد الشمالية. ومن جهة أخرى، فإن طيران الروح، أي قدرة الشامان على السفر إلى العالم الآخر، وهو الملمح اللافت للنظر في المركات الشامانية الشمالية والغربية، قد أفضى بالباحثين إلى أن ينظروا إلى أن الأساس الأيديولوجي للشامانية هو المفهوم المزدوج للروح. ووفقاً لهذا الاعتقاد، فإن لدى الإنسان روحاً منحصرة في الجسد وروحاً ثانية، أو روحاً جرئية، قادرة على مغادرة الجسد بحرية أثناء النوم، أو الغيبة، أو المرض.

وكلمة «شامان» Shaman وصلت إلى المصادر الروسية من الكلمة التونغوزية Tunguz (سامان) Šaman (خامان Xaman). إذ يوجد مثل هذه الأسماء المتنوعة للشامان في سيبيريا وآسيا الوسطى إلى حد أن هذه الأسماء لا يمكن أن تُستخدم للإلقاء الضوء على أصل الشامانية. وقد قُدِّمت في القرن التاسع عشر نظرية تقول بأن الكلمة مستمدة من الكلمة البالية Pali (سامانا) (وهي بالسنسكريتية سرامانا Sramana) والصينية (شا - من) Sha-Men. وعلى الرغم من أن هذه النظرية قد دُحضت (Németh, 1913-1914, Laufer, 1917) فإن الأسس التاريخية - الثقافية للشامانية قد جرى البحث عنها في لبودية أو غيرها من الموروثات الكبيرة ذات الكتب المقدسة في الشرق. وإيها لحقيقة بالفعل أنه كان للبودية واللامائية Lamaism تأثير مهم في نشوء الشامانية عند شعب الإفنكي Evenki (وهو شعب من الشعوب النوبغورية Tunguz) وعند المغول والبُريات Buriats وإن الانتشار الواسع لظاهرة الشامانية واستيطان بعض أفكارها الأساسية - طيران الروح، المثوية الروحية، شدة الحفاوة بالصلة بالحيوان - في منطقة القطب الشمالي وجنوبها - يدعم، على أية حال، الرأي القائل بأن جذور الشامانية تكمن في ثقافات الصيد في العهد الأول من العصر الحجري وفي كتاب ميرسيا إلياد Mercea Eliade الأساسي Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy (1964) يرى المؤلف أن أساس الشامانية هو أفكار التجربة الوجدية وطيران الروح، ويؤكد أن الشامانية قد نشأت من ميراث العهد الأول من العصر الحجري القديم Poleolithic، وأخصبها البودية واللامائية Lamaism وحتى التأثيرات الآسيوية الشرقية والحتوية الأقدم

الشامان في الجماعة

لقد وفرت جماعات القنص وصيد السمك الصغيرة في سيبيريا الشمالية مكاناً للشامانية مختلفاً تمام الاختلاف عن مكان الثقافات الزراعية في آسيا الوسطى المسوّرة في بيئة واحدة. وتعتمد مكانة الشامان في الجماعة ومهامه على السواء على الثقافة الداعمة، واقتصاده، وطبيعة بيئتها الاجتماعية وممرستها الدين بوصفه كلاً. وتشأ الاختلافات على مكانة الشامان وعلى أهمية الشامانية بوصفها ستة متعة من العلاقة بين الشامان والجماعة الداعمة له وكذلك من طبيعة الجماعة المعينة.

شامان العشيرة

حافظ شعب اليوكاجير Yukagir والإفنكي Evenki على نظام العشيرة عندهم حتى أزمان متأخرة نسبياً، وشامانيتهما واضحة الارتباط بتنظيم العشيرة. وكان اليوكاجير، وهم شعب قنلى سيبيري، يعيش حتى نهاية القرن التاسع عشر على صيد الظاء وتربية الأيائل الأهلية، وقد أخذ تربية الأيائل واستوعبها من الإفنكي وكان السكان، الذين يتألفون من بقايا عشائر كانت في السابق أكثر عدداً، يعيشون في مضارب خيام الأسر ذات القرى وقراى. وكان الشامان، الذي عليه أن يكون مرتبطاً بالعشيرة بروبط الدم، هو أحد رعماء العشيرة ويعمل بوصفه راعياً عاماً لها. وكانت مهنته كذلك هي المحافظة على الصلة بين أعضاء العشيرة الأحياء والموتى وأن بطم ممارسة الشامانية المرتبطة بطقوس الصيد حسب أوقاتها في التقويم. وفي أثناء هذه الطقوس كان من شأن الشامان أن يستعيد أرواح الحيوانات لتصاد من حارس النوع في مستودع العالم الآخر. وكان اشامان يساعد أفراد العشيرة بمعالجة الأمراض والعقم، وبالنبوءة، وبمنع البلاء الذي تهدد به الأرواح.

وكان نظام العشيرة المتقدم كثيراً موجوداً عند الإفنكي، الذين انتشروا في مساحة شاسعة وانقسموا إلى فئات مهنية مختلفة هي: القاصون وصيادو السمك ومربو الأيائل الأهلية والقناصون الذين يربون الحيل والماشية. وكانت وحدتهم

الاجتماعية الرئيسة هي العشيرة، التي لها منطقتها أو «نهرها»، وتنضوي العشائر بالتالي إلى قبائل أكبر وكان الشامان هو أحد زعماء العشيرة والاعتقاد بأن شعر الشامان يمكن ألا يقصر لأنه محل الإقامة لأرواح أعضاء العشيرة في مطلقة (بودكامينيا تونغوسكا) Podkamennia Tunguska. وشامانهم، بوصفه حامي العشيرة وزعيمها، يؤسس «ماريليا» Marylya (سياج مصنوع من الأرواح) حول أراضي العشيرة؛ وهو إلى ذلك يمتلك المعرفة بنهر العشيرة الأسطوري المؤدي إلى العالم الآخر. وكان شامان العشيرة يعقد الجلسات الروحية لمصلحة داعميه، ويمارس الشامانية في مساق طقوس الصيد ويساعد الأفراد من أعضاء العشيرة. وفي نهاية القرن التاسع عشر كان يوجد كذلك شامانات إفتكيون Evenk Shamans محترفون من دأبهم ممارسة الشامانية لمصلحة أعضاء عشيرة أخرى مقابل الأحرار ولم يكن هؤلاء الشامادات «الزائفون» يحظون بمكانة شامان العشيرة المكرمة والمهمة.

شامان الجماعة الصغيرة

كان للشامانات في فئات الجيران والأقارب بين صيادي سيبيريا الشمالية والشمالية الغربية علاقة بداعميهم تضاهي علاقة شامان العشيرة بداعميه وعلى سبيل المثال، كن النعاسانيين Nagasani (وهم شعب سامودي Samoyed)، منتشرين في منطقته بلغت من الاتساع أنه لم يكن للعشيرة فيها أهمية بوصفها وحدة اقتصادية أو محلية. وحافظت على أهميتها على الأغلب في المناسبات لدينية، كما هو الأمر في الشعائر الدينية. وفي مناسبة مثل مهرجان الخيمة لطاهرة الذي يقيم النعاسانيون، ويحوي في شباط (فبراير) عندما تبدأ الشمس في الشروق مجدداً، يمكن أن يعمل الشامان ممثلاً للعشيرة. ولكنه لم يكن يحقق الميزة التي ترمز إلى وحدة العشيرة وحسن حال العشيرة بل كان مجهزاً بجماعته الصغيرة، جماعة الخيمة أو القرية التي يساعد أعضاؤها بوصفهم شافياً، وجالباً للنجاح في الصيد، وحارساً الولادات العسيرة، وهلم جرا.

شامان الشمال المحترف

لم تكن العلاقة بين شامان الشمال ومؤيديه حميمة كالعلاقة الموصوفة أعلاه في سيبيريا الشمالية الشرقية. وكان شعبا التشوكتشى Chukchi والكوريك Koriak - وهما شعبان قبليان صغيران موطنهما الأصلي في سيبيريا - يعان في فتنين من المهو يتفاعل أحدهما مع الآخر تفاعلاً وثيقاً وهما: مربو الآيائل الأهلية وصيادو ثدييات البحر. ولم تُظهر الفتنان علامات على نظام عشيرة واضح، فوحدتهما الاجتماعية الأساسية هي جماعات الصيد ومخيمات ابدو الرحل التي تؤلف الأقارب والجيران. وكانت الطقوس المهنية لسنوية تزاولها الأسرة أو الوحدة المهنية، وأحد ملامحها الموضحة هو الشامانية العائلية. وفي هذا النمط من الشامانية، الذي لا يمكن أن يُعد شامانية بالمعنى الصحيح، يستطيع أي إنسان يحضر المهرجان أن يقرع الطبل ويرقص بطريقة الشامان. وبما أن الطقوس المهنية والطقوس المهمة الأخرى لم تكن تنجز بين الأسرة أو الأقرباء، لم يكن الشامان مرتبطاً بأية رمة وضحة التحديد من المؤيدين. كان شافياً وحالاً للأزمات الطارئة المتعددة وكانت منزلة الشامان الذي في طوقه أن يختار زُنه بحرية تعتمد على براعته الشخصية. وهكذا كان إنجار الحبل المتسوعة يؤدي دوراً جليلاً الشأن عند الناحس بين الشامانات.

الشامانية في الجنوب

إن الجماعة التراتبية للبدو الرحل والمزارعين في سيبيريا الجنوبية وآسيا الوسطى (أمثال الباكوت Yakuts والبُريات Buriats والتوفين Tuvins والأطاشيين الجنوبيين والحكاسي Khakasy وإفنيكي ترانسبايكال Evenki of Transbaikalia الذين يربون الخيل). وارتفاع مقام المنطقة إلى مستوى الوحدة الإدارية (التي يُطبق عليها الباحثون السوفيت «الإقطاعية الأرية») فوق مستوى العشرة قد وفر خلفية للشامانية اختلفت عن خلفية جماعات الصيد الشمالية. وتحت تأثير اللامانية والبودية في الجنوب، تطورت السمات الطقسية للشامانية والمعتقدات المتعلقة بالعالم ما فوق العادي ها شكل أشد ثراء وتعقيداً من الشامانية في الشمال

وبيتما قد يكون الاتصال بالعشيرة مهماً، فإن العوامل الإقليمية هي التي تحدد في أكثر الأحيان مجال نشاطات الشامان. وبما أن صيرورة المرء شامانا ومروره تحت المأثور الشاماني يخضعان للسيطرة الصارمه من الشامانات الأكبر سناً، فمن الواضح أن للشامانية في الجنوب أشكالاً مؤسسية أكثر مما لها في الشمال. وعند البُريّات Burjats، مثلاً، نجد أن عدداً كبيراً من الشامانات الذين احازوا مرحلة الدخول يضمون إليهم المرشح الجديد بالانخراط في مراسم الدخول الشامانية، فيبرهنون بذلك على أهمية السطرة من الداخل على المؤسسة الشامانية. والشامان، بالإضافة إلى عمله شاهياً وعرفاً ومنقذاً للمهمات المتعارف عليها، يمكن أن يقوم كذلك بدور الكاهن القرباني. وتعتمد الممارسات التي هي من قبيل الأصحية التي يقدمها التتار الألطانيون حصان إلى الإله في السماء على قدرة الشامان على اصطحاب روح لحيوان المضحى به إلى العالم الآخر.

طبقات الشامانية

ضافة إلى الموارق الأساسية في مكانة الشامانية بأجمعها، يختلف الشامانات في طبيعتهم ومقامهم من مجموعة أدومية إلى أخرى وقد لاحظ الحبير لجري في الشامانية فيلموس ديوشيفي Vilmos Dioszegi في مقابله مع شامانات التوفا Tofa السابقين في أواخر خمسينيات القرن العشرين أنهم يندرجون في طبقات مختلفة وفقاً لعشيرة، والرمزية اللونية لألبستهم، وسلطنتهم، وبراعتهم. وفي نهاية الأمر صفاتهم الشخصية المميزة أيضاً.

إن طبقات الشامان التي تستخدمها المجموعات الأقوامية المختلفة واضحة في الأسماء التي تُعطى لأنماط الشامانات وعلى سبيل المثال، كان الشامان الأشد احتراماً عند الإنسي Ents (شعب سمودي Samoyed) هو اب (بديتود) Budtode، الذي يكون على اتصال بالأرواح التي تعيش في السماء والأقل شدة في الاحترام يُعدّ دانو d'ano الذي في مقدوره أن يحمي البشر من الأرواح الشريرة، والأقل احتراماً هو شامان الساوود Sawode الذي يستطيع الاتصال الموتي وبالطريقة نفسها كست أدنى طبقة للشامانات عند الناي Nanai

(عولدي Goldi) هم السيورينكا Siurinka، أي الشامانات الذين يعالجون المرضى وكان شامانات النّماتي Nemati قادرين على معالجة المرضى وعلى تأدية الممارسة الشامانية عند الاحتفال الأول بذكرى الميت على السواء وكان من الشامانات لذين بهم المقام الأكر شامانات الكاساتي Kasati، الذين كان لديهم تمكن من المعرفة الشامانية كلها واقتدار على أهم مهمة لشامان الناناي، وهي مهمة اصطحاب أرواح الموتى إلى العالم الآخر. وكان الياكوت Yakuts يعتقدون أن مقام الشامان تحدده منزلة الإله الذي حباه بمساعدة الروحي الرئيس، وارتفع الغص فوق شجرة الشمان الأسطورية التي كانت الأرواح تعلم الشامان عليها في أثناء دخوله العضوية وما يقاه بين الياكوت وغيرهم (كالشعوب الألتائية Altaic مثلاً) من انقسام الشامانات إلى سود وبيض يشير إلى طبعة الأرواح التي يحصل لشامان على الاتصال بها. وكان الأبيض هو لون السماء، والأسود هو لون الأرض. ووفقاً للموروث الشاماني، فإن طبعة الشامان ومرتبته تحددها الأرواح التي تدخله في مراسم الشامانية ومن المحتمل أن الملامح المميزة كانت لدى الممارسة هي البراعات والقدرة على تحقيق وجّد الدخول في الشامانية وطبيعة الموروث الذي استوعبه. وقد يرتفع الشامان كذلك إلى طبقة أعلى بازدياد معرفته. وكثيراً ما كان الشامان العظيم يحمل نعت «العتيق»

الابتداء

كان بلوغ التمكن من الموروث الشاماني ونقطة طقس الوجد يستدعي من المبتدئ تدريباً خاصاً. وتعتمد طبيعة الابتداء وطوله على وضع الشمان في جماعته وأهميته الشامانية في الثقافة المقصودة. ويختلف من منطقة إلى أخرى طول مدة التلمذة، وكمية المأثور المستلهم وطبيعته، وتعليم الداخل في حفل الشامانية، وعدد طقوس الابتداء، والسيطرة على قدرات المبتدئ وكان الملمحان المشتركان في كل المناطق هما النقاء الشامان مع الأرواح وفوزه بالأرواح المساعدة حين يكون في حالة الوجد وإقرار مؤيديه بأنه شامان جديد

داء الشامان

إن الشامان الكامس يمكن أن يتبينه مزاجٌ شاذٌ كثيرٌ ما يكون شديد العصبيّة. وفي كل أنحاء سيبيريا وآسيا الوسطى كثيراً ما كان الاختيار مسبقاً بمرض الشامان ويمكن أن تكون الأعراض الأولى هي أحوال فقدان التوازن العقلي، أو هوبات الهستيريا، أو أطوار الاعتكاف، أو الرؤى غير العادية أو سماع الأصوات غير المألوفة، أو أحوال الآلام البدنية المبرحة. وفي العادة كان المرض يصيب الناس في سن المراهقة، ولكن المصابين وهم بالعون يمكن أن يصبحوا داخلين في الشامانية. ومن المحال إعطاء وصف خاص بالمرض من أخبار الأعراض. والمسألة هي أن ممارسة الشامانية هي العلاج الشافي الوحيد المعترف به وكثيراً ما كان من دأب الشامان الذي يُستدعى لمعالجة مصاب أن يعلمه كيف يمارس الشامانية

ولقد قام بعض الدارسين أمثال فالدمر يوكلسون Waldmar Jochelson، وهو خبير في الشعوب العَبَلِيّة التي موطنها الأصلي هو آسيا السيرية والوسطى، بمقارنة مرض الشامان في حالة ابتداء الشامانية بالهستيريا. وعندئذ من شأن الأثر الشافي للممارسة الشامانية أن يعني أن الممتدّي يتعم تحت تأثير تعليم الشامان الأكبر سنّاً أن يسيطر على وظائف الأنا عنده فيصبح نكوص الهستيريا هو نكوص الأنا المسيطر عليه في أثناء مرحلة الابتداء. ومما له أهمية أن الشامانات الذين يعانون من مرض انتدائي قد وجدوا أن تكرار ممارسة الشامانية هي الشرط لبقائهم أصحاء.

وكان داء الشامان يفسّر بأنه نداء الأرواح أن يصبح شاماناً، وبما أن المهمة كانت بالغة الخطورة، يقول الشامانات إنهم كانوا في أكثر الأحيان يقاومون النداء حتى الهابة القصوى ولم يكن الإكراه الداخلي هو السبب الوحيد للاخيار؛ فيمكن أن توجد أسباب خارجية كذلك والتشكّشي Chukchi الشاب، مثلاً، يمكن أن يختار أن يصير شاماناً على أمل الحصول على الثراء والمقام وعند الإيفنكي Evenki يمكن لأكثر العشيرة سنّاً أو لشامان العشيرة اختيار طفل ذي حيلة مناسبة لتدريبه بوصفه شاماناً.

وكان وضع الشامان يجري توريثه داخل الأسرة، ولا سيما في مناطق شامانية العشيرة وشامانية الجبوت الاحترافية. وقد لاحظ أ. ف. أنيسيموف A. F. Anisimov، وهو خبير في الشامانية عند بودكامنيا نوبغوسكا إنكبي Podkamnnia Tunguska Evenki أن لشامانات كانوا يحاولون تنقّص أن يحافظوا على هذا الوضع المهم داخل الأسرة. ووراثه الشامانية قائمة على الأيديولوجيا الشامانية. وفي الأقاليم الشمالية حيث كثيراً ما كان اختيار الشامان مسألة نداء باطبي عَرَضِي، كانت الأرواح التي يواجهها المبتدئ هي أرواح الطبيعة على الأغلب ومبدأ الوراثة داخل الأسرة هو انعكاس للفكرة القائلة بأن الأرواح التي تهين المبتدئ ليصبح شاماناً هي الشامانات الأسلاف أو أرواح الطبيعة التي تتولى المهمة عند التماس أرواح الأسلاف.

مدة الابتداء

كان المبتدئ في أول مدة الابتداء يعزل وحيداً، ويتعلم كيف يستخدم الطبل في نشداته التجارب البوْجْدِيَّة، وينغمس في الموروث الشاماني. كانت إحدى مهامه الرئيسة هي تأليف أغانيه الشامانية. وكانت أغاني ماداة الأرواح التي تُعْتَى في الحلسات الروحية لشامانات التشوكشي Chulchi، مثلاً، هي نتاج مدة الابتداء. وفي الرؤية الشامانية، فإن المبتدئ تعلمه الأرواح؛ ولكن هناك أخبار عن أوصاع يُرشد الشامانات الأكبر سنّاً فيه المبتدئ في فن التشمين Shamanizing

والمرحلة التالية في المدة الابتدائية هي مرحلة الرؤى وسماع الأصوات، التي يجتاز فيها المبتدئ معرفته بالأرواح وفي أثناء هذه التجارب يشعر المبتدئ أن الأرواح تدمر بالفعل أمامه القديم، تشرّحه أو تلعيه، وبعد ذلك تعيد تجميعه شاماناً جديداً، قادراً على رؤية ما هو خفي على الناس العاديين. وهكذا يكرر موضوع الموت والولادة الجديدة. وعلى الرغم من الفروق الفردية فإن الرؤى تلي الساذج التقليدية. وعلى سبيل المثال، فعند الساموديين Samoyeds تعطي

الأرواح امبتدئة المبتدئ أرواحه المساعدة، وهو يُعدُّ بأن يتبع ندائه ويؤدي إمساك الأرواح بعظامه، وتقطيعها وإعادة تجميعها لهيكله العظمي دوراً مهماً في الرؤى التي تصور ولادة الشامان من جديد. وفي الخلفية ها الفكرة الموجودة كذلك في شدة الحفاوة بالمراسم الحيوانية والقاتلة بأن العظام هي نقطة الاتصال بالنسبة إلى الروح

وبعد أن تتابع الأرواح ابتداء دخول الشامان في العضوية بظل عليه أن يبرهن لجماعته عن قدراته وهو يقوم بذلك في تشمينات Shamanzings اختباره متنوعة ومن خلال الطقوس العامة وكان شامان الجماعة الصغيرة في سيبيريا الشمالية الغربية يكتسب هذه الخصائص تدريجاً في أثناء الطقوس السوية. وكانت ملابسه وأشياؤه الطقسية يصنعها جيرانه وأقرباؤه الذين هم من بين مؤيديه والذين لهم دور كذلك في التشمينات التي تُستخدم فيها هذه الأشياء أول مرة. كذلك فإن التشمينات الاخبارية الكبيرة كانت تجري في منطقة شامانية العشرة وتحضرها العشرة برمتها. وعبر الصلوات والأصحيات قد يُطلب إلى شامان سابق أن يشير إلى حيوان مناسب للقيام بمقتضيات الشامان وكما رأينا، فإن الشعائر التي تحيط بابتداء الشامان قد تطورت بصورة أشد ثراء في شامانية الماطن الجوية وكان شامان الريات Buriats، مثلاً، يعدُّ في حلال مهرجان الابتداء الكبير بالوفاء بالتزامات مهنته

وكان ابتداء الشامان عند الشعوب القبليّة في آسيا السيرية والوسطى أقل رسمية منه في أي مكان آخر. وكنت الأسرار الدينية التي تحيط بدعوة الأرواح وخبرة لقائهم لا يعلو عليها شيء؛ حيث كانت هناك بضعة مقتضيات ضرورية، فإن الإعلان الطقسي عن المكانة الجديدة لم يكن مهماً في ذاته. فكانت أعمال الشامان اللاحقة هي التي تثبت هل كان مقتدرًا أم لا وهل كسب أي مؤيدين.

موروث الاعتقاد الشاماني

إن بعض الدلالة عن طبيعة موروث الاعتقاد الشاماني توفره رؤى مدة الانتداء وأغنيات الشامان التي تصوّر مثلاً، رحلة الشامان إلى العالم الآخر. وعلى الرغم من أن المفهومات المتعلقة بأوصاف الكون تتباين كثيراً في سيبيريا وآسيا الوسطى، وبرغم أن تأثير اللامائية Lamaism والبودية باذ بشدة بين الشعوب الجنوبية، فثمة ملامح نبوية معينة تشترك فيها جميعها وهي واسعة الانتشار. ومن هذه الملامح مفهومات الكون متعدد المستويات، والعالم الأعلى، والعالم الأوسط الذي يسكنه الإنسان، والعالم السفلي، الذي ينقسم إلى ثلاثة، أو سبعة، أو تسعة مستويات. وتربط هذه الطبقات سواء بنهر العالم (وعند الكِت Ket بالماء المقدس)، الذي يبدأ في السماء ويجري عبر الأرض إلى لعالم لسفلي، أم بنقب في النجم الشمالي في مركز الكرة الأرضية يعتقد التشوكتشيون Chukchi، فيس يعتقدون، بأنه من الممكن المرور عبره من طبقة إلى أخرى. وتعتقد الشعوب الشمالية موجه خاص، إضافة إلى اعتقادها بالكون متعدد الطبقات، بمفهوم عالم علوي شبيه بالخيمة، والقبة الزرقاء تمتد فوق عالم مستدير أو مربع. وما يدعمها في المركز إنما هو العمود الكومي. والطاهرتان الموازيتان للعمود الكوني إنما هما الجبل الكوني والشجرة الكونية. ونظير الشجرة الكونية في موروث الاعتقاد اشاماني هو شجرة الشامان، التي يمكن لشامان بوساطتها أن يسافر من مستوى عالم إلى مستوى عالم آخر.

وكان على المبتدئ أن يدرس في مدة اشتداته بنية الكون وأن يتعلم قبل كل شيء طبوغراف العالم الآخر الممرات والأنهار المؤدية إلى العالم الآخر ومقامات الأرباب المتعدين، والأرواح الحارسة، وشياطين المرض، والموتى وكان السبيل إلى العالم الآخر يوصف عادة بأنه محصوف بالمصاعب والأخطار. وكان شامان الناناي Nanai، مثلاً، قادراً على وضع قائمة بالمعالم على امتداد الطريق إلى مملكة الموتى والأخطار التي تنتظره على امتداد الطريق.

وهي الجلسة الروحية كان الشامان يلتفت إلى الآلهة المتعددة والأرواح إذا صار ذلك ضرورياً. وكانت أرواح ابتدائه الشامانية وتجاربه الوجدية هي المتصلة مباشرة بالشبكة الشامانية وفي بعض الأحيان يدخل الشامان في خدمة هذه الأرواح؛ وفي أحيان أخرى، تكون هي طوعاً أمراً.

وكانت الأرواح التي تؤثر في ابتداء الشامان في سيبيريا الشمالية الشرقية هي أرواح الطبيعة على الأغلب. ويصور شامان من الكوريك Koriak كيف ظهرت أمامه في الغمامات أرواح الذئب والغراب والذئب ونورس البحر والسقاسق، في شكل بشري أحياناً، وفي شكل حيواني أحياناً أخرى، طالبة إليه أن يدخل في خدمتها وكان التشوكتشيون Chukchi يعتقدون أن «كل شيء يعيش»، أي أنه حتى الأشياء غير الحية لها نوع من المبدأ الروحي. وهكذا تشمل عصبة الشامان من الأرواح على أشياء متنوعة، كالأحجار ومواعين البيت. ومما له أهمية أنه ليس ثمة اختلاف بين الأرواح المرشدة في مدة لابتداء والأرواح المساعدة بالمعنى الصحيح للكلمة: فالأرواح التي تظهر أمام المبتدئ تصبح أرواحه المساعدة عندما يكون شاماناً

وفي شامانية الجماعه الصغيرة في سيبيريا الشمالية الغربية نجد كذلك أن الأرواح التي تؤثر في ابتداء انشامان هي أرواح لطيفة على الأغلب وتبرهن رؤى الابتداء عند لـ «نغانا ساني» Nganasani أن المبتدئ يصادف عدداً من الأرواح التي تساعد بطرق شتى. وقد يكون اختيار الشامان أمراً تقوم به أرواح الطبيعة، كروح الماء، التي منحت المبتدئ مرشدين لهم أمثال حيوانية في رحلته إلى العالم الآخر. وابتداء الشامان في الشامانية تجزئه أرواح حدادين، تصنع شاماناً جديداً على سندانها. والأرواح المرشدة تغدر انشامان بعد ابتدائه الوجدي، في الوقت الذي يكون فيه قد عرف أرواحه المساعدة من حيث هي.

وتؤدي أرواح الشامانات السابقين دوراً مهماً في ابتداء الشامان في شامانية العشيرة والشامانية الاحترافية في الجنوب وعلى سيبيريا الشمال، يقول الإينكيون الترانسبايكاليون Transbaikalia إن أحد الشامانات الموتى يظهر أمام مرشح محتمل ويأمره أن يتبعه. وقد تظهر أرواح الشامانات السابقين بوضعهم مختارين

للمرشح، أو بوصفهم معلمي المبتدئ فوق العاديين، أو بوصفهم بادئين يتعدون عملية التشريح، كما هو الأمر في تونغوسكا الدنيا Lower Tunguska. وتظل روح شامان سائق في العادة الروح المساعدة للشامان بمعنى الكلمة وعلى الرغم من أن الأرواح المساعدة لشامان الإينكي، مثلاً، هي في شكل حيوان أو طائر، فتدعمه عادة أرواح شامان في شكل بشري.

والروح الموروثة الأخرى هي الأحامي اناناي Nanai Ajami، وهي الروح الوصية على مرحلة المبتدئ، التي تعلم المبتدئ في أمور العالم الآخر وتروده بالأرواح الضرورية للتشمين Shamanizing. والعلاقة بين الأجامي والشامان علاقة حب حسي، فالروح المقصودة تكون روح روح أو زوج يتم نقلها من شامان إلى آخر ضمن الأسرة وما يشبه ذلك من العلاقات شبه الزوجية بين الروح والإنسان قد تم الإخبار عنها في موضع آخر والشامانات المختشون عند الشعوب القبلية التي موطنها الأصلي هو سيبيريا وآسيا الوسطى، مثلاً، يمكن أن يكونوا روحاً عاشقة

والدور المهم في حكايات الابتدء الشاماني عند شامانات لياكوت Yakut تؤديه لأم الحيوانات وأرواح الشامانات لسابقين، ويمكن لأرواح الأباسي Abaasi الشريفة أن تؤدي أسرار ابتدء المبتدئ والأم الحيوانية، التي هي تجسيد روح الشامان الكوت Kut، أي شبيهه الذي لا يرى، كان يُعتقد أنها تظهر لدى ولادة الشامان أو موته أو في أثناء ابتدئه الشامانية. وكان يُعتقد أن الأم الحيوانية، في شكل طائر ذي ريش حديدي، تجلس على غصن شجرة الشامان، ترخّم على بيضة تحتوي على روح المبتدئ حتى تنفقس الروح من البيضة.

وتختلف طبيعة الأرواح لمساعدة وعددها تماماً من مجموعة أفوامية إلى أخرى فعد الأوب - أوعريين Ob-Ugrians والمانسي Mansi قد تكون لدى الشامان سبعة أرواح مساعدة، جلها في شكل حيوان مثل الدب أو الأيل أو الدب أو لحصان أو الأفعى أو السمكة أو الصائر. وكانت الطيور الشائعة في المناطق الشمالية هي العقاب والبوم، بالإضافة إلى طيور لماء، التي يقال إن اشامان يتحد شكل طائر منها حين يسافر مجتازاً الطرقات ما تحت المائية إلى العالم الآخر والمعتقدات المتصلة بالعلاقة بين الشامان وأرواحه معتقدات معقدة فقد يسافر الشامان

في شكل حيوان بصبغة؛ والشامان الياكوتي Yakut، مثلاً، يحارب لشامانات الآخرين في شكل أمه الحيوانية، بوصفها أيلًا أو أيلًا أحذب. ومن جهة أخرى، فإن الأرواح المساعدة قد نصحه بوصفها مساعدات خارجية. وعلى سبيل المثال، كن الشامان الإيفنكي Evenk من منطقة (بودكامينيا نونغومنكا) Podkamennia Tunguska يسيطر على زمرة كبيرة من الأرواح في رحلاته إلى العالم السفلي.

نشاطات الشامان

كانت النشاطات العامة للشامان تجري في الجلسة الروحية، وهي إنحاز طقي. وعندما تكون هناك أسباب كثيرة تستدعي الجلسة الروحية، تكون هناك هي كل الأحوال حاجة إلى القيام باتصال مباشر مع ممثلي العالم الروحي. وكانت كل العناصر الحيوية في الشامانية حاضرة في انجاسة الروحية: الشامان ومساعدته، والذين هم بحاجة إلى المساعدة، والجمهور المهتم، وممثلو العالم الروحي الذي يستدعيهم الشامان.

الخصائص المميزة للشامان

ترمز الأشياء الطقسية وخصائص الشامان المميزة إلى لرؤية الشامانية للعالم وأهم مفردة هي الطبل. وترتبط تسميات الطبل في العادة بفكرة رحلة الشامان. ومن ذلك مثلاً أن الإيفنكيين الترانسبيكاليين Transbaikalia Evenki يدعون الطبل فارباً، في حين يدعونه الياكوت Yakuts والبريت Buriats والسويوب Soyot حصاناً. وفي هذه لحالة يكون عصا الطبل «سوطاً». والشامان بوساطة الطبل «يركب» أو «يطير»، وهو، بكلمات أخرى، يحقق حالة مختلفة من الوعي. وهيكل الطبل مصنوع من جلد حيوان تختاره الأرواح أيضاً. وتدل مراسم الإنعاش الطبلي في لمناطق الألتائية Altai على أن الحيوان الطبلي يمثل إحدى الأرواح الشامانية: وخلال هذه المراسم فإن الحيوان الذي صُنع الغشاء من جلده «يأتي إلى الحياة مرة أخرى»، مستأ عن حياته وواعداً بمساعدة الشامان. وترمر الأعراض المسحوة على هيكل الطبل أو كذلك المرسومة على الجلد إلى الأرواح الشامانية وتعر عن المفاهيم لكونية

وبرغم أن ملابس الشامان هي، مع الطلل، مَعْلَم من معالم الشامانة التي تستوقف النظر في آسيا الشمالية والوسطى، فإن عدد الخصائص المميزة وطرزها يحتلمان من منطقة إلى أخرى - فلا توجد عد الشوكشي Chukchi ملابس شامان بالمعنى الضيق. وحين الاستعداد للجلسة الروحية كان الشامان، مثل شامان الإنريت (الإسكيمو)، عارياً حتى الخصر. وعلى نحو مشابه، فإن المفردة الوحيدة التي كانت تحدد الشامان عند النشئي Nentsi (شعب سامودي Samoyed) في الشمال الغربي من سيبيريا كانت العَمرة التي يلبسها والملابس ذات العدد الأكبر من الزخارف الرمزية موجودة في سيبيريا الوسطى والجنوبية وفي آسيا الوسطى

ورداء الشامان مصوغ من الريش أو القماش، وعليه معلقات مَخِيطة من المعدن والعظم والقماش تصور أرواحاً في شكل حيواني أو بشري أو ظواهر مرتبطة بالعالم ما فوق العادي. وعلى ظهر ثوب شامان الياكوت Yakut قرصان معدنيان، هما شمس الشامان وقمره، اللذان يوفران انضياء في الطريق المظلمة إلى العالم الآخر. وعلى الرغم من اختلاف الصور الرمزية، فالفكرة الأساسية خلف ثوب الشامان واضحة إذ يُظهر الريش المرتبط بالعمرة، والتكميلات المزدانة بالفرو أو التي تشبه لأحنحة على الأكمام، والقرون أو خُطَم الدب على العمرة أن الثوب يمثل أساساً نوعاً من الحيوان. والنمط الأكثر شيوعاً موجود لا في المنطقة الألتائية - السايانية Altai-Sayna وحسب بل كذلك في منغوليا اشمالية وأجزاء مختلفة من سيبيريا. والثوب في المنطقة الألتائية يحاكي في أكثر الأحيان بومة أو عقاباً، وهي سيبيريا الشمالية أَيْلاً. وبرتدي الساموديون Samoyeds والكيت Ket كذلك ثوباً يذكر بالدب.

والشامان، علاوة على الصور المرتبطة بالأرواح أو العالم الآخر، له كذلك إصدار حديدية أو عظمية تشبه الهيكل العظمي البشري أو الحيواني. وترمز هذه الإضافات إلى ما يعانيه الشامان من الموت والولادة الحديده في حلال الرؤى البوجدية في مدة الابتداء. ويمثل الثوب الأسرار التي يُحبرها الشامان وهو مكاد إقامة الأرواح وهكذا يُعتقد أن الثوب نفسه يمتلك قوة فوق العادة وفي مناطق

شامانية العشيرة لا يمكن أن يباع لثوب خارج العشيرة، لأن أرواح الشامان التي تنتسب إلى العشيرة مربطة بها. ويمكن أن يعلق ثوب الشامان البالي على شجرة في الغابة، حتى تستطيع الأرواح أن تغادره تدريجياً وتدخل ثوباً جديداً.

الجلسة الروحية الشامانية

تقتضي جلسة لتشمين الروحية أن يكون اشامان نفسه ومكان الطقس على السواء مُعدَّين بعناية شديدة وكثيراً ما تسقى الجلسة الروحية مدةً من الزمن يدخل فيها في الاعتكاف، ويصوم، ويتأمل، ويتذكر تفصيلات الشعائر التي عليه أن يؤديها في خلال الجلسة الروحية. وينتقل إلى دور الشامان بارتدئه ثوب اشعيرة وضط صوب الطبل

وتعتقد الجلسة الروحية الفعلية في العدة بعد الظلام، بمكوث مع النار المشتعلة في لوسط. ولأنه يُعتقد أن الأرواح تخشى النور، فالظلام هو المتطلب المسبق للشمين. وكانت أمكنة الجلسات الروحية تختلف كثيراً، اعتماداً على مكانة اشامان وأهمية مهمته وكان الشامان وحامي العشيرة في منطقة بودكامنيا نونوسكا يعقد جلسته الروحية في سيفتشيدك Sevenchedek، وهي حيمة تُصرب لهذا العرض على وجه الخصوص. وفيها كان يعمل خارج الملامح الأساسية لمفهوم العالم الشاماني: وهي العالم الأوسط الذي يسكنه البشر، و لعالمان العلوي والسفلي بأرواحهما، والنهر الكوبي والشجرة الكوبية بوصفها معالم على امتداد صريق الشامان في العالم الآخر. وكانت الجلسة تحصرها العشيرة كلها، ويتعدون أعصاؤها على الإعداد لها. وما يشبه ذلك من أمكنة الجلسات الروحية نجده عند الناناي Nanai، الذين كان شامانهم، بوصفه ممثل عشيرته، ينقل أرواح الموتى إلى العالم الآخر ويدعو أنه كلما ارتفعت مكانة الشامان وكبر الجماعة التي يمثلها، اشتد ثراء المتطلبات الأساسية الرمزية للثوب ومكان الجلسة الروحية وازداد سير التشمين Shamanizing مسرحية. ومن المحتمل أن فرض أمكنة الجلسة الروحية في المناطق الجوبية هو تطور لاحق قد تأثر بتقليد الشرق الكبيرة المرتبطة بالكتب المقدمة

وقبل الجلسة الروحية، كان من دأب الشامان، والذين هم في حاجة إلى عون من الشامان، والجمهور أن يجتمعوا وعقد بدء الجلسة الروحية يركز الشامان على استدعاء أرواحه المساعدة بالإشاد وقرع الطبل. وموضوعات أناشيد الشامان هي دعوة الأرواح المساعدة، وتصوير رحلة الأرواح، ووصف رحلة الشامان إلى العالم الآخر، ووصف طبوغرافية العالم ما فوق العادي. وفي الأناشيد التي تنادي الأرواح، والتي من خلالها قد يحاكي الشامان أصوات أرواحه المساعدة ذات الأشكال الحيوانية من خلال التصفيرات والصيحات والدمدمات، يدعو الأرواح إلى الجلسة الروحية وقد يقدم وصفاً لرحلتها إلى الجلسة الروحية من مقامها في العالم الآخر خطوة خطوة.

ودعوة الأرواح لمساعدة إنم هي مرحلة إحداث لغيبوبة النهمية. فيصح القرع الإيقاعي على الطبل، والرقص، والغناء أشد صخباً وهياجاً حيث يحقق الشامان، حين يركز على عالم الأرواح، حالة متدلة من الوعي. وهذه الظاهرة، الشبيهة بحالة النوم المغناطيسي العربية، يُحدثها التهيج المنتظم للدهار العصبي، والتركيز المتزايد، والتحفيز من قبل الشامان، والشحنة الانفعالية الساجمة عن توقعات الجمهور. وكان مفعول التهيج المنتظم يشند عند الأوب - أغريين Ob-Ugrians والشعوب القبلية الأخرى التي موطنها الأصلي هو آسيا السيبيرية، على سبيل المثال، بأكل فطور الأمايت Amanite السامة. وكانت الوسائل الشائعة الأخرى هي إحراق أعشاب متنوعة تُحدث دخاناً مسكراً، وفي فترة أحدث تدخين لتبغ واستهلاك الكحول. ولكن ليس استخدام العقارات المسببة للهلوسة والمسكرات الأخرى أساسية أو عاملاً حيوياً في تقنية الغيبوبة الذهنية عند الشامان.

وتأتي الدرا الوجودية للجلسة الروحية في المرحلة التي يلتقي فيها الشامان بأرواحه المساعدة، ويسافر معها إلى العالم الآخر، أو يُبعد، مثلاً، شيطان مريض استقر في أحد المرضى. وتظهر الصوارف الثقافية الكبرى في التقية الطقسية الشامانية بدقة في هذه المرحلة وتقوم أشكال التقاء الأرواح على التقاليد الاعتقادية لمختلفة

والمشترك في الأجزاء الشرقية والوسطى من سيبيريا، وعلى سبيل المثال عند اليوكاجير Yukagir والإفنكي Evenki والياكوت Yakuts والمانتشو Manchus والناناي Nanay والأورتشي Orchi إما هو جلسة الحياة الروحية، التي في أثناءها تدخل الروح الرئيسة المساعدة للشامان في جسده وتتكلم من خلاله ويتمثل الشامان مع الروح تماماً؛ وهو يتحول في الحقيقة إلى الروح ويظهر هذا التبدل في إيماءاته وحركاته وكلامه. ويحضر الجلسة شخص آخر، هو في العادة معاون الشامان، ثم يصيح الشامان، ويكلم الروح وفي المناطق التي يكون فيها هذا النمط من غيبوبة لحبزة شائعاً، يكون التفسير المألوف للمرض هو أن شيطاناً قد دخل في الشخص المريض ومهمة الشامان عندئذ هي أن يعد الشيطان، وللقديم بذلك يأخذ الشامان شيطان المرض على نفسه بعد روحه المساعدة، وبكلمات أخرى يتحول إلى الشيطان. وثمة إلى ذلك جلسات عيبوبة حيازة يسافر فيها الشامان، وقد أبان أرواحاً متنوعة، مع أرواحه المساعدة إلى العالم الآخر، - لدى إبعاد شيطان، على سبيل المثال.

وفد يوهم الشامان كذلك بأن الأرواح المساعدة حاضرة في اجلسة الروحية من دون أن يتماهى معها. وينكشف شعب الشوكشي Chukchi عن براعة عظيمة في إظهار الأرواح بتقنية التكلم اسطني Ventriloquism الذي يُصدر المتكلم به أصواتاً تبدو آتية من مصدر غيره. ويحضر الشامان إلى الجلسة روحاً بعد أخرى، ويتمكن لجمهور من سماع الأرواح وهي تتكلم خارج حسد الشامان ولقاءات الشامان مع الأرواح من دون حيازة معروفة كذلك في سيبيريا اغربية وآسيا الوسطى وعند التتار المينوسنكيين Minusink Tatar، يرش معاون اشمان الماء حوله لتشربه الأرواح حتى لا تعترب كثيراً من الشامان.

وإذا كانت الفكرة الرئيسة للحسنة الروحية هي طيران الروح، أو رحلة الشامان إلى العالم الآخر، فإن إبانة الأرواح لا تكون مثيرة كما هي مثيرة في اجلسات لروحية من الطراز البحيثي. والجلسات الروحية المثالية في الأنحاء العربية والشمالية من سيبيريا - عند الساموديين Samoyeds والأوب - أغرين Ob-Ugrains مثلاً، هي الجلسات التي يتم فيها تصور الشامان مسافراً إلى العالم

الآخر مع أرواحه المساعدة. وليس التوكيد منصباً على نبدين لدور والتحدث إلى الأرواح بل على وصف رحلة الشامان. وفي هذا النمط من الجلسة الروحية تتعمق عادة غيبوبة الشامان باستمرار وتنتهي بفقدان الوعي. وفي الجلسات من النمط القائم على الحياة أو التكلم البطني كثيراً ما يدعو الشامان أرواحه مرة أخرى بعد عودته، بالغناء وقرع الطبل. وبكلمات أخرى، إن عمق الغيبوبة يتحرك في أمواج. وما دام اتركيز على عالم الأرواح يفضي إلى تدل في الوعي وتصويب الشامان انتباهه على الجمهور يعيده إلى حالة اليقظة، فإن عمق الوحد الشاماني يعتمد على المدى الذي يجب أن فسح فيه المجال لرغبت الحاضرين في أثناء الجلسة، وهكذا في نهاية المطاف على العلاقة بين الشامان ومؤيديه.

وفي العادة تنتهي الجلسة الروحية بحدث يُبعد الشامان في أثناءه أرواحه المساعدة، ويجب عن أسئلة الحاضرين، ويصدر التعليمات بما يجب القيام به من الأضحيات أو لاستعطافات المطلوبة. وهكذا فإن النية الأساسية للجلسة الروحية موحدة نسبياً، ويقطع النظر عن موضوع التشمين Shamanizing، فهي تُظهر الاختلافات تبعاً للطريقة التي تتم بها ملافاة الأرواح. وبكس الشعائر المتعددة، وإظهار حضور الأرواح أو إبعادها، والحيل أو عروض البراعة التي تبرهن على القدرات المتفوقة عند الشامان تتباين من منطقة إلى أخرى وبرغم الاختلافات الثقافية، فإن الملامح الأساسية لتقنيات الوحد عند الشامان، والدور الذي يؤديه الحاضرون بوصفهم مساعدين في الجلسة الروحية هي عناصر اشمانية المشتركة في كل أنحاء آسيا الشمالية والوسطى (*).

(*) A. Leena Siikala, Siberian and Inner Asian Shamanism. In: M. E. J. Rade, ed., Encyclopedia of Religion, Mac Millan, London 1987

الشامانية الأمريكية الشمالية

في الكتابات العامة في موضوع الأمريكيين الشماليين الأصليين، يسمى كل صنف من أصناف الكاهن والشافعي والمحتص بالشعائر والساحر بالشامان. والمصطلح هنا مرادف للفكرة العامة غير المفصلة عن «المختص الديني البدائي». ويمكن تبيين الفهم الأوضح للشامانية من ذلك العدد الكبير من اتوصيفات للأديان والثقافات الأمريكية الأصلية حيث تكون الانحرافات الناشئة عن الرومانسة والمذهب البدائي أقل تأثيراً، على الرغم من أن بيان ما يميز الشامانية من الظواهر الأخرى معقد بالضرورة بسبب تنوع الشامانية في أمريكا الشمالية.

وبالتعبير العام، فإن الشامانات الأمريكيين الشماليين أفراد ذوو وسيلة غير عادية للوصول إلى السلطة الروحية. ويجب ألا نساوي بين الشامانات والكهنة، على الرغم من أنهم قد يؤدون وظائف كهوتية. ويجب ألا نساوي بين الشامانات ومستقبلي الروح الحارسة في شدان رؤيا أو في حلم، على الرغم من أنهم يجدون مراراً سبيلاً إلى الوصول إلى السلطة الروحية في الرؤيا والخبرات الحلمية. ويجب ألا يتمثل الشامانات ببساطة مع الشافين، لأنه ليس كل الشافين شامانات، وعلاوةً، هناك وظائف شمانية كثيرة غير الشفاء.

السمات الشامانية

إذا أخذنا علماً بهذه المعايير الواسعة للشامانية الأمريكية الشمالية، فقد يتخذ العرض الأوفى شكل خلاصة للسمات الشامانية. وهذه الخلاصة هي مجموعة الملامح التي ليس أي ملمح منها مميزاً أو وافياً بحد ذاته ولا تشكل أية رمزة أو تأليفة منها تعريفاً جامعاً مانعاً للشامانية. ولهذه المقاربة مزاياها في محاولة تعريف الشامانية الأمريكية من حيث الملمح الضروري التمييزي المفرد ويؤسس المجمع هيكلاً قد يكون فيه البحث والدراسة لعدة أنواع من الظواهر الديية المعقدة في الكثير من الأحوال مترابطين حول الفكرة التي يحددها مصطلح الشامانية.

وللشامانات الأمريكيين الشماليين وبصورة ثابتة سلطة روحية خارقة للعادة، أي قدرة على التأثير في العالم من خلال القوى الروحية وهكذا فإن العنصر المحوري في الشامانية الأمريكية الشمالية هو السلطة الروحية - طبيعتها واكتسابها وزيادتها وفقدانها. والمفاهيم الروحية الأمريكية الأصلية أصعب من أن يفهمها الملاحظ من الخارج، وفي هذا الأمر يكمن ما هو عائق كبير وتحدٍّ أمام دراسة الشامانية الأمريكية الشمالية.

وفي العادة يجري تحديد السلطات الروحية على نحو يتيح لها أن تكون ممكنة التصور على أساس بشري. وتتباين الأشكال الروحية تبايناً كبيراً، فيتمثل بعضها مع الحيوان (أو الأشكال الطبيعية الأخرى)، وغيرها مع الشخصيات الأسطورية والآلهة وقد يتحدد حتى شبح سلف من الأسلاف أو روح كائن من الكائنات الحية بما هو أو بما هي سلطة الشامان الروحية.

ويصل الأفراد في أول الأمر إلى السلطات الروحية بعدة أنواع من الطرق، منها الوراثة، والنشأة الشخصية، والشراء، والاختير الذي على عائق المجتمع أو السلطة الروحية، والخبرة الخارقة للعادة التي تصحب لمعاناة من الكيد وفي أمريكا الشمالية لا يدخل استخدام لعقارات المحدثّة للهلوسة إلا نادراً في عمليات نشدان السلطة؛ فالأكثر شيوعاً أن تتضمن هذه العمليات الصوم والعزلة. ونشذان السلطة الشامانية ونشذان الروح الحارسة دبلان للتمييز عادة، برغم أن اتقيا قد لا تكون كذلك. ويوجد في بعض الثقافات تواصل بين ممارسات الروح الحارسة والشامانية. وقد تكون خبرات الابتداء وكذبت الفترات التي تلي الابتداء في العادة قصيرة أو قد تمتد إلى مدة ليست بالقليلة وقد تتضمن خبرات الابتداء صور الهيكلة والموت والولادة الجديدة أو صوراً لطيران السحري ذي اسيناريوهات الإلهامية الموسعة، ولكنها لا تشمل في جل الأحوال على أي عصر من هذه العاصر

واكتسب السلطة بلامره عموماً وحي بموضوع السلطة أو وسيلة أخرى يتمثل بها أو يتكشف أو يتصل. وثمة أنواع لا نهاية لها من موضوعات السلطة التي يتمسك بها الشامانات الأمريكيون الشماليون. وكثيراً ما يشار إليها

بمصطلحات محلية تترجم عموماً على أنها «طب». وقد تتخذ السلطة أو لوسيلة الموصلة إلى السلطة كذلك شكل صيغ أو رُقى أو أغنيات. وموضوعات السلطة والأغنيات الخاصة يتمسك بها على العموم كذلك أولئك الذين يتحالفون مع الروح الحارسة ويبرهن على حضور السلطة استخدامها في أية وظيفة من الوظائف الشامانية العديدة، وأحياناً فيم تؤديه السلطة من أعمال شديدة التمسرح وتستخدم خفة اليد.

والشفاء في جميع أنحاء أمريكا الشمالية هو أشد استخدامات السلطة الروحية ووظائفها مركزية. وأعم نظريات المرض وأوسعها انتشاراً هما نظريتا تطفل الشيء وصياغ الروح ويُعتقد على أعم أن تطفل الشيء إنما هو شئحة النية الكيدية ويعرى إلى السحر الشيطاني والسحر الشرير، بيد أنه يكون ببساطة في بعض الأحيان تمثيلاً وتشخيصاً كذلك للمرض. وتتضمن المعالجة الملائمة في العادة نقية الامتناع، التي يمتنع فيها المعالج الشافي، سواء أكان داخلياً في سهولة حسية أم لا، ذلك الشيء من الجسد مستخدماً شئ من قبيل الأنبوب أو الموق أو فمه أو فمها مباشرة على جسد الشخص في الموضع الذي يشخص أنه يوجد فيه. وحالم يتم إحراج الشيء، فقد يكون وقد لا يكون معروضاً في شكل مادي يثبت للحاضرين نجاح المعالجة وضياغ الروح. وهو نظرية المرض الشائعة الأخرى، قائمة على عدة أنواع من النظريات التي كثيراً ما تكون معقدة وهي نظريات الأشكال الروحية والحياتية التي يمكن أن تبارح الجسد أو أن تُستل أو تُسرق من الجسد. والتحليقات السحرية الداخلية في السهوة الحسية، والرحلات الروحية الممسوحة، وتلاوات الصلاة هي التقنيات المستخدمة لاسترداد الشكل الروحي أو الحياتي واستعادته، فهي بذلك تعيد الصحة والحياة

وهناك عدة أنواع أخرى من الوظائف منتشرة بين الشامانات الأمريكيين الشماليين. التحكم بحالة الجو، والوظائف المتعلقة بالصيد، مثل لتكهس بالصيد، وإخضاع الطرائد لسحر، والتشفع مسيد الحيوانات أو سيدتها، والوظائف المرتبطة بالحرب، والممارسات التكهية العامة والكاشفة للغيب،

من تشخيص الداء، والتنبؤ بالمستقبل، والعثور على الأشياء الضائعة. وهذه الوظائف هي عادة، ولكن ليس دائماً، هي المرتبة الثانية بعد الشفاء وبينما تُفهم جل الأعمال الشامانية بوصوح على أنها ذات قصد حيري من الدحية المجتمعية، يُنظر إلى الشامان عموماً ضمن مجتمعه أو مجتمعها على أنه إنسان كيدي بالإمكان، إذا لم يكن كيدياً بالفعل. وهكذا يمكن للسلطات الشامانية أن تُستخدم للحر الشيطاني أو الحر الشرير أو الانتقام، سواء بمبادرة من الشامان أم بأمر من غيره.

وتتضمن الأعمال الشامانية استخدام طرق التعبير الباطنية التي تتصل الشامانات من خلالها بالأرواح وفي بعض الثقافات يستخدم الشامانات المتكلمين أو المساعدين الذين يؤوكون للحاصرين الأقوال الشامانية.

وجاذبية الشامان غير العربية عنها نحو الصوفي ملمح مميز في شخصيته أو شخصيتها ويتباين دور الشامان في المجتمع بصورة وسعة، من المعتكف عريب الأطوار على هوامش المجتمع إلى الرعيم والمعلم في صميم مركز السلطة والبنية البسية للمجتمع. والشائع كثيراً أن تعبر الجماعة عن شعوره بالازدواجية حيال شاماناتها. وعلى حين أنه يجري بشدائهم ويُعتقد أنهم أفراد شديدي الأهمية، يكونون موضع الخشية والتحاشي بسبب القوى التي يسيطرون عليها. وجمالاً من ثقافات أمريكية شمالية قليلة تسبعد الإناث من الأدوار الشامانية، وفي بعض الثقافات، ولاسيما الثقافات التي وُجدت في كاليفورنيا الشمالية، فإن الإناث وصلن إلى أن تكونن لِن العَلبة، ومع ذلك، غلب على الشامانات في المنطقة كلها أن يكونوا ذكوراً في أكثر المرات.

مناطق الثقافة

توجد الشامانية وما يتصل بها من المعتقدات والممارسات على نطاق واسع في كل أنحاء أمريكا الشمالية. ويقدم الاستعراض الوحيز التالي لمناطق الثقافة بعض الظواهر الدينية الرئيسة في أمريكا الشمالية التي يمكن أن تُعدّ شامانية أو وثيقة الاتصال بها.

إن لدى قبائل الإنويت Inuit (الإسكيمو)، سواء منها القاطنة على امتداد الساحل أم المنتشرة في الداخل، شخصيات أشبه بالشامانات السيبريين، الذين كان لها اتصال تاريخي محتمل بهم. ويستخدم شامانات الإنويت، الذين يعملون أفرادياً أو في جماعات، تقنيات الوجد بالإضافة إلى الأعمال المثيرة وكشف الغيب لخدمة الأفراد الذين هم بحاجة إلى علاج، ويخدمون الجماعة بالتحكم بحالة الجو وجلب الطرائد لصيدها. وتحليلات السحرية والتحويلات إلى الكائنات الروحية هي من الصفات المميزة لشامانات الإنويت؛ وهي كذلك الأقية التي تكلم الأرواح من خلالها ويتم الرهد على السلطة الروحية عبر المازعات بين الشامانات واستخدام خفة اليد في الإنجازات المثيرة.

ولدى لقبائل المنتشرة على امتداد الساحل الشمالي العربي ممارسات شامانية معقدة. وخبرة العسوبة مشتركة بين البخرات الابتدائية والإنجازات الشامانية، على الرغم من أن تقنيات الوحد لا تُستخدم في كل مكان من المنطقة ولا يستخدمها كل الشامانات في أية جماعة واحدة. وعلى حين أن العلاج الشافي هو أهم ممارسات الشامانات، فإنهم يؤدون كذلك وظائف أخرى، من مثل تحديد مواضع لموارد الغذائية، وكإضعاف العدو عندما كانت الحروب تُشرّ في أرمئة سابقة. وتشتمل لعهود لاحتفالية الكبيرة في الشتاء على المهرجانات الشمانية التي هي من الساحل الساليشي بمسرحة الرحلات في القارب لطويل الخفيف إلى العوالم الروحية الخطرة حيث يكافحون لإعادة روح المصاب المفقودة وتستخدم في كل أنحاء المنطقة تقنيات الامتصاص التي تُستخدم لإزالة الأمور الكبدية. ويحدث اختلاف غير قليل ضمن هذه المنطقة.

وتُظهر الممارسات الشمانية في الساحل الشمالي الغربي بعض التواصل مع الممارسات في الحوض المحاور، «بلاتو» Plateau، ومناطق كاليفورنيا الشمالية. وتقنيات الامتصاص مشتركة، وهناك استخدام ما للتقنيات الوجدية. ويعتقد أن الرزي الشامي شديد التأثير، وهو الوسيلة التي من خلالها ينتقل الموروث الشامي من شخص إلى آخر

وفي منطقة البلانو يؤدي الشامانات الإناث والذكور الدين يستخدمون الغناء والعبارة العُرفية في الأعمال الطقسية عدة أنواع من الحاحات. وعموماً يُعزى المرض إلى ممارسة السحر وأرواح الموتى، فيعمل الشامانات على محاربة هذه القوى التي تُصمر الكيد. وإن الحركات النبوية والمؤمنة بالعصر الألفي السعيد التي نشأت في القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها في «رقصة الأشباح» سنة 1890، قد نشأت عن التراث الديني الشاماني [انظر «رقصة الأشباح»] قد أثرت كذلك عناصر من الشامانية في ديانة الهزازين الهندية التي ظهرت في هذه المنطقة. [انظر «الاديان الأمريكية الشمالية، مقالة في الحركات الحديثة»].

وعلى السهول والسهوب المعشبة، هالك أنواع كثيرة من الشخصيات الطيبة ولمقدسة. والصيام والصلاة بحثاً عن السلطة الروحية أمر واسع الانتشار، وعلى حين أن جل القبائل تميز بين المتلقي العرد للروح الحارسة والشخصيات الشامانية، شمة تواصل بين لفتتين. وقد يتجلى الدليل على السلطة الروحية في أشكال شتى، كالشعائر العامة. وتزيين الخيمة مخروطة الشكل أو المسكن الريفي، والملابس الخاصة، والصبر الطيبة. والصبر الطيبة مهمة على وجه الخصوص بوصفها مسكن القدرات الروحية؛ فالصبر تحفظها جماعة وتنقل من حيل إلى جيل.

وتؤدي شامانات هذه القبائل وطائفت كثيرة، وتعمل إما فردياً وإما في جماعات وجمعيات وكانوا، إلى جانب الشفاء، مهمين في وقت من الأوقات للظفر في الحرب، وكانوا في أثناء الصيد يسحرون لطرائد ويستدعونها وتظن قدراتهم على كشف المغيبيات تمارس في أشكال مختلفة لاحتفالات مساكن الروح أو الحيمة الهزازة. وفي هذه الاحتفالات يدخل الشامانات مسكناً ويقروون رسائل تتصل بالأرواح من خلال هز المسكن وظهور أنوار تلمع قليلاً.

والميدويون Midewiwin، أو الجمعية الطيبة الكبيرة، هي جزء مهم من الأنظمة الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية في قبيلة ألغونكوين Algonquin المركزية والقبائل الأخرى في منطقة البحيرات الكبرى. وممارسات الميدويون للابتداء تستدعي إطلاق النار الطقسي والقتل الطقسي للمبتدئ، الذي

يعود من ثم إلى الحياة عضواً في المجتمع حديث الولادة. ويصمم المبدويون مستويات مصنفة إلى مراتب من الشخصيات الشامانية. وأعمال الشفاء معقدة وتشتمل على الكثيرين في الجمعه.

والأنواع المختلفة من النشاطات الشامانية مهمة بالنسبة إلى القبائل في المناطق الحرجية الشمالية الشرقية والجنوبية لشرقية. وكانت أقدم المدونات عن هذه النشاطات قد وضعها المبشرون اليسوعيون في القرن السابع عشر وعند بعض القبائل في القسم الشرقي من هذه المنطقة، كان الشامانات يلون حاجات الجماعات الأسرية. وكانت الملابس والأمتعة توضع بكامل العناية والتفصيل في الممارسات الشامانية للكثير من هذه القبائل. وكان يغلب على الشامانات التخصص تبعاً للوظيفة: الشفاء، والتحكم في الجبر، والصيد. وتوجد بين قبيلة السينيكا Seneka (جمعيات اللاء)، أي الجمعيات المؤلفة من كل أولئك المهددين.

والجنوب الغربي الأمريكي الشمالي معقد ثقافياً وتاريخياً. وتوجد في ثقافات البويبلو Pueblo شامانات وكنهنة على السواء، على الرغم من أن أدوار الطرفين متداخلة في بعض الأحيان. والشامانات إما أن يشاركوا في الأعمال الاحتفالية المثيرة استمارة عند قبائل البويبلو وإما أن يظلوا بعيدين عنها. إن دمج النشاطات والوظائف الشامانية، برغم اختلافها، في السياقات المشعية بشدة هو أمر مهم لفهم هذه الثقافات وأديانها.

وتركز دبانة نافاجو Navajo على بصورات الصحة. واحتفالات الشفاء المعقدة والحارقة للعادة التي تدوم طوال ثمانية أيام ونماي ليال يؤديها الأفراد الذين تعلموا من نمدة الصنعة لكثير من الأغنيات والصلوات والإجراءات الطقسية بالإضافة إلى الموروثات القصصية المصاحبة. ويتوجه الكثير من الاحتفالات نحو الأصناف المشتركة في علم أسباب المرض

وعند الساما Pima في الجنوب الغربي، يعالج الشامانات أنواعاً كثيرة من الأمراض التي تعزى إلى القوى الروحية المتواحدة مع الحيوانات والأشكال الطبيعية الأخرى. والمعالجة خاصة وتتضمن المص والنفخ والغناء.

وفي العقود الأخيرة في أوكلاهوما والمناطق الأخرى حيث خَبَر الأمريكيون الأصليون الاحتكاك بين القبائل، وكذلك الاحتكاك مع غير السكان الأصليين، ظهرت أشكال مستحددة من الشامانية موجهة نحو التعقيدات والأخطار المقترنة بيئة متشاقمة

إن نشوء الديانة البيوتية Peyote وممارستها على نطاق واسع، تلك الديانة التي تم تنظيمها قانونياً في القرن الثاني عشر بوصفها الكنيسة الأمريكية الأصلية، إنما هما موعلا الجذور في الموروث الشاماني الأقدم. وتلبي هذه الحركة الدينية عموماً بعضاً من الحاجات نفسها كما تليها الشامانية وتقنياتها وممارساتها هي في جل الأحوال شبيهة بتقنيات الشامانية وممارساتها [انظر North American Indians, Article on Indians of the Plains]

ولعل هذا الاستعراض ليس وافياً إلا بقتصره مدى الشامانية وتعقيدها وأهميتها بين الشعوب القبلية في أمريكا الشمالية كلها. ودراسة الشامانية في أمريكا الشمالية هي في نواح كثيرة قاصرة عن التمام. وشكر كتاب ميرسيا إيلاد- York, 1964) قد وسع الاهتمام كثيراً بدراسة الشامانية بوصفها طاهرة دينية عالمية الانتشار ولكن كان لها تأثير صغير نسبياً في دراسة الشامانية الأمريكية الشمالية. وبالعكس، فإن أعمال الفكر في ممارسات الدينية الأمريكية الشمالية التي دعواها «الشامانية» قد كان له تأثير صغير في الدراسة الأوسع للشامانية^(*).

(*) Sam D. Gill, Noth American Shamanism. In: M. Eliade, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London 1987

الشامانية الأمريكية الجنوبية

من الواضح في خصوصيات علم الكون والشعائر والأمتعة أن الشامانية في أمريكا الجنوبية قد شكلتها وتكيفت معها البيئات المحلية والسيرورات التاريخية والثقافية المحلية. ومع ذلك فإن الشامانية الأمريكية الجنوبية في جذليات مقدسها وتقياته تتكشف عن أوجه الشبه لا في داخل شبه القارة وحسب بل كذلك مع الشامانية في أمريكا الشمالية ومنطقة القطب الشمالي وسيبيريا، مما يدل على العلاقات التاريخية التي يجب أن يعود تاريخها إلى نزول السكان الساكن في الأمريكيتين. ويفترض ذلك أن الأيديولوجيا الأساسية للشامانية قد تكون جوهرية بصورة كافية ليفضّل ابرضع الاجتماعي بقاءه على مسافات هائلة في الزمان والمكان والبيئة والسياق الاجتماعي.

الأغراض العامة للوجد

إن الشامانية والديانة عند السِّلْكْنَام (Selk'nam) (أونا Ona) واليامانا (Yamana) (ياغهان Yaghan) والهالكْوَيْب (Halkwalip) (ألاكالف Alacaluf) في (تيرا دل فويغو) في أقصى حد جنوبي من أمريكا الجنوبية - وقد تحدروا جميعاً على ما يُظنّ من أوائل المهاجرين إلى شبه القارة - يبدو أنهما تمثلان محلّتين من محلفات أنظمة الأيديولوجية الممعة في القدم. إلا أن الكثير من السمات الممعة في القدم نفسها يظهر - هربلاً في بعض الأحيان أو مغشّى بزيادات تفصيلية ناجمة عن التأثيرات الداخلية أو الديناميات الداخلية، معدلة قليلاً في الكثير من الأحيان عن أشكالها السلفية - عر شبه قارة أمريكا الجنوبية بأسرها ولا نستثني مناطق الثقافة الرفيعة في الأنديز Andes. وتتضمن هذه السمات المشتركة الأغراض المألوفة في الشامانية السييرية وشامانية لإنويت Inuit (الإسكيمو Eskimo): المهمة الصوفية؛ المرض البدني؛ الإيجاز بذكر الأساميات، وتقطيع الأوصال، وتأمل الشامان لعظامه؛ واستوظاف المساعدين فائقي

الطبيعة؛ ولتورات صحرية بوصفها تجليات للأرواح المساعدة؛ والزواح بالروحيات الروحانيات؛ أو في حال الشامانات الإناس بالأزواح الروحانيين، و«اغتصاب» الروح، والمرض من خلال فقدان الروح أو إقحام قذائف المرض في الجسم بطريقة سحرية، وبالعكس، إعادة الصحة، في الحالة الأولى عبر استعادة الشامان لروح المريض التائهة أو المخطوفة وفي الحالة الثانية بمتصاص الشيء الدخيل المسبب للسقم، والعالمان العلوي والسفلي المرتبان بعضهما فوق بعض واللذان يسافر الشامان عبر مستوييهما في طيران سموي، أو هبوط إلى المناطق السفلية؛ والأشجار العالمية بوصفها دعائم السماء ذات الصفات الذكرية والرحمية على السواء؛ والشامانات السفليون الكبار الأوائل وأطال الثقافة بوصفهم محولي الشامان؛ والتكهن بالحوادث المقبلة والحو ومروط الصيد المحيطة

وما له الأهمية الأولى هي كل مكان هو الغيوبة الوجعية، التي يتم التوصل إليها في الأكثر عبر استخدام عقارات الهلوسة الناتية، والتي من خلالها يرمي الشامان روحه إلى العالمين الآخرين، ويعود منها معه كلمة الراحل، ورعبات القوى الكبرى، والمعرفة المعظمة وتأكيد الجغرافيا المقدسة وعلم الكون المقدس اللذين ترتب بهما الجماعة يبيتها الاجتماعية وفائقة الطبيعة. وهذه المعرفة تجعل لشامان لا يستعنى عنه في المحافظة على التوازن الاجتماعي والمبتايزيقي. وتصر دوره شبه الرئاسي في المجتمعات التي تعتقر فيما عدا ذلك إلى الزعامة وكما يشتمل عمل يوهانس فيلبرت Johannes Willert بين الواراو Warao، فإنه عند شعب لصيد في دلتا الأورينوكو Orinoco Delta، وحتى بين الشعوب ما قبل الرراعية والمحتصة بالبسة في أول عهدا، وفي العلوم الكونية والنماذج الكونية المبينة على الأسس المشتركة لعموم الهنود، يمكن للرؤية الشامانية الممعة في القدم للعالم أن تصل إلى ذرى العقيد الخارقة للعادة وإن دراسة فيلبرت والدراسات الحديثة الأخرى (كعمل عالم الأقوام السويسري غير هرد بير Gerhard Bear بين الماتسيجنكا Matsigenka في البيرو الشرقية) تؤكد دور الشامان المحوري تجاه الطيف الكلي للحياة في البلد الأصلي، من الدين والشعائر والشفاء إلى التنظيم الاجتماعي والشؤون السياسية.

الملاحم الخصوصية

على الرغم من الأغراض المشتركة في شامانية عموم أمريكا الجنوبية التي تبدو من مخلفات أساس مشترك معمّر في القدم، تكشف اشامانية في شبه القارة سمات الخصوصية الثقافية المرتبطة بالمناطق الحارة في العالم الجديد التي هي على الأقل ذات أهمية.

الخشخيشة

من هذه الملاحم المميزة إبدال الطبل بالخشخيشة المقرّعة بوصفها وسيلة الاصطكاك التي لا غنى عنها في الفنون الشامانية في معظم أمريكا الجنوبية. وحتى في الأماكن التي يظل طبل الشامان مستمراً فيها، كما هو الأمر عند المابوتشي Mapuche أو الأروكانيين Araucanians في الأرجنتين والتشيلي، فإنه يُستخدم عمومًا بمصاحبة الخشخيشة. ورمزية الخشخيشة ووظائفها معقدة ومتنوعة. ولكن وظائف الخشخيشات توازي عمومًا وظائف الطبل الشاماني، بما في ذلك الاتصال بشجرة العالم بوصفها (محور العالم) Axis Mundi. وبالفعل، وبصورة حتى أوضح من التكية بالرموز في طبل الشامان السيبيري، تمثل القرّعة المجوفة الكون، والعصا التي تخترقها تمثل شجرة العالم بوصفها ممراً كونياً والأحجار الصغيرة أو ابدور، هي على التعاقب الأرواح السبعة والأرواح التي يحركها الشامان عندما يهز هذه الآداة. وصورت الخشخيشة، بمصاحبة الأغاني التي تعلّمها الشامان من الأرواح، يمكنه من تركيز قدراته (أو قدراتها) من أجل الطيران أو لهوّل إلى العالمين الآخرين وبالرغم من لبرور غير العادي لهذه الآداة وللأيدولوجيا المعقدة في الشامانية الأمريكية الجنوبية والوسطى، فإن الكتبة في هذا الموضوع هزيلة ودراسة فلست لـ (الهوماتاراو) Hebumatarao (خشخيشة الروح) ذات الريش عند شامان الواراو Warao (1973) هي الاستثناء البارز.

إن السمة الأخرى الخاصة بالمطقة الأمريكية الحارة الواقعة بين المدارين هي التماثل النوعي بين الشامان وليغور (فليسأونكا Felis Onka). وهذه الناحية المهيمنة تقطع الحدود الملغوية والجغرافية والثقافية في شبه القارة. وقد امتدت في الأزمان ما قبل الكولومبية إلى الثقافات الرفيعة. وتظل ثمة نزعة أخرى هي الاستخدام واسع الانتشار لنبات أو أكثر من النباتات ذات الفعالية النفسية القوية بوصفه «تقنية الوجد»، لا من قبل الشامان وحده بل من قبل جماعة البالغين الأوسع تحت إشراف الشامان وذلك في السياقات الطقسية الخاصة. وإن التحول إلى يغور واستخدام العقارات النائية المهلوسة هما، على التعاقب، مترابطان أيديولوجياً وتجريبياً

وفي الأنظمة الاعتقادية للكثير من هود أمريكا الجنوبية، فإن الشامانات هم وحدهم بين أقرانهم الذين يستطيعون أن يحولوا أنفسهم إلى يغور، فيشاركونها في خصائصها الغريزية؛ وبالعكس، فإن اليغاور قد لا تكون حيوانات فعلياً بل تتحول إلى شامانات، أو إلى حَمَلَة أرواح الشامانات الموتى. ومن ثم فقتل اليغور محفوف بالخطر الخارق للطبيعة. ويذكر الرحالة الأوائل أن هذه المعتقدات مستمرة إلى الوقت الحاضر. وهكذا، فقد أخبر التاكانا Tacana في بوليفيا الشرقية العالم الأقوامي الألماني كارين هيسينك Karin Hissink سنة 1952 أن شاماناتهم (ياناكوناتهم Their Yanaconas) الذين حولون أنفسهم بانتظام إلى يغور هم يبدل كل منهم الآن عبر تقنيات من قبيل الشَّقْلَبَة أو تعاطي الشُّوق الهلوسي.

وقد ذكر تيودور كوخ - عروبرغ Theodor Koch- Grünberg، الذي سافر إلى مجالات واسعة بين هود شمال البرازيل وفنزويلا (1911 - 1913) أن كل اشامانات الذين قابلهم أو سمع عنهم قد ماثوا أنفسهم مع اليغور. وكانت لهم جميعاً تقنيات التحول إلى يغور، وهي تتضمن ارتداء جلود اليغور أو مخالته أو أسنانه بالإصافة إلى السكر بالنباتات ذات الفعالية النفسية. وكان شامانات الماكويريتاره Maquiriaré (اليكواتا Yecuana) يعتقدون أن المقاعد المخصصة لهم والمحترزة على هيئة نظائريهم اليغاور لا غنى عنها لفهم السحري.

والتماثل التصوري بين الشامان واليغور تؤكد اللسانيات. وقد وجد كوخ - غروبنغ Koch-Grünberg أن كل الجماعات الناصقة بالبنوي Betoï تستخدم الكلمات نفسها بالنسبة إلى الشامان و«اليغور» أو الكلمات وثيقة الارتباط بهما. فالدينونا Dânuana، مثلاً، تدعو الشامان دجاكا Djaika واليغور دزاجا dzaja ومع أن القائل التي تقارب الثلاثين والتي تنتمي إلى أسرة اللغة التوكانونية Tucanoan تنقسم إلى قسم غربي وقسم شرقي، فإنه بالاحتكاك البسيط بين الفرعين يتماثل كل الشامانات مع اليغاور ويستخدم معظمها المصطلح نفسه لكليهما أو المصطلح وثيق الاتصال بهما وقد ذكر أوته بوديغر Ute Bødiger سنة 1955 أن المصطلح الشائع للشامان واليغور عند السيونا Siona هو «ياي» Yái وعند الكوريغواحه Coreguaje (دياي) dyái. بما أن شامانات السوه هم أنفسهم يغور في هيئة بشرية، فلا يغور بها جمهم أبدأ؛ وعليهم جميعاً أن يحمو أنفسهم عندما يصادفون يغوراً يصيح، «اسمي ياي!» وإن الهويتوتو Hoitoto، الذين تحدد اللسانيات لغتهم بأنها مستقلة والذين ثقافتهم متوسطة بين الصيدين الهنود القدماء ولعبة الحارة الهندية الحديدية، يدعون شامانهم إيكودي ياي Ikodyai، وهو مصطلح مشتق من الكلمتين التوكانونيتين «دياي» Dyái (يغور) وإيكو Iko (الروح). ويذكر آيرفينغ غولدمان Irving Goldman أن الكويو التوكانونيين Tucanoan Cuebo يفرون بين نوعين للشامان البديكولو Pariékolu ومعها (إنسان القدرة) و(اليافي) Yavi، ومعناها (اليغور). وللأخير اعتبار أكبر: فكل يافي هو باريكوكو، ولكنه ليس كل باريكوكو يافي.

الرمزية الطيرية

تؤدي عدة أنواع حيوانية كذلك دوراً رمزياً تزداد أهميته أو تنقص في اشمانية، إلى جانب هـ الأذغال الكبير. والحيوان البارز بين هذه لحيوانات هو العقاب الخطاف (Harpia harpya) وأقرب أقربيه. وكان عالم الأقوام الألماني أونو تسيريس Otto Zeries قد قام بتفحص دوره بوصفه أليف الشامان أول مرة سنة 1962؛ وفي 1977 تبعه تلميذه هيلدغارد ماتثاي Hildegard Matthai بدراسة للدور العام للجوارح عند الهنود الأمريكيين الجنوبيين غير الأنديين

Extra-Andean، مع العناية الخاصة بالعقبات الحطاف والنسر الملك، ساركورامفوس بابا Sarcoramphus Papa. ويجعلهما علم البيئة المتعلق بهذه الطيور التي تحلق عالياً وتنتهم لجيف مناسبين بصورة واضحة وجيدة للدور شبه الشاماني بما هم متوسطان بين المجالين الساوي والسفلي ويُستخدم لريش اللامع للبعدرات المعروفة والبيغاوات الأمريكية وغيرها من طيور المنطقة الحارة ذات المنظر الرائع على نطاق واسع للتيجان وقصبان السلطان الريشية أو أعواد الصلوات، وهنا تمتد الرمزية إلى ما وراء رمزية لطيران الشاماني إلى رمزية «النور». وعلى هذا الأساس يذكر غيرهرد بير Gerhard Bear (1978) أن عمرة شامان الماتسجينكا Matsigenka الريشية «تمنح السر والإشراق» في أثناء الجلسة الروحية الليلية، كما تمنحهما التيجان الريشية للكائنات والأرواح المشخصة الشمسية والقمرية والنحمية تماماً. والنور الذي يستطيع الشامان أن ينشطه كذلك بالعقارات والأغنيات لمسبة للهلوسة، هو اتصال شديد المفعول بين المجالين البشري وغير البشري ويحصى شامان الماتسجينكا طيوراً كثيرة بين أرواحه المساعدة، وأحد هذه الطيور، وهو الحداة مفروقة الذيل Elanoides Forficatus - أو بالأصح - روحه الأثوية (Inato أة) - هو حارسه الأهم ويدعى هذا الطائر «إيفانكي» Ivanki، وتعني الكلمة «جناحه» وفي الجهة الأخرى لشبه القارة فإن شعب الوارو Warao الفنزويلي يقر للطائر نفسه بأسيس شامانية ابهانا Banana، وهي نظام من الأنظمة الرئيسة بنصب اهتمامها على إعادة الإنتاج الإنساني وما يستتبع ذلك من لمهمات البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية (Willbert, 1986).

ومع ذلك، فإن اليغور هو الذي له الغلبة في تصور الشامانية الأمريكية الجنوبية، ولعل ذلك لأنه يبدو مثل الشامان، وخلافاً لجل الأنواع الأخرى، لا يقصر بصيحه على مجال كوني واحد أو موضوع بيني واحد. إنه ليلي ويقطن الكهوف، ويتصرف بما يربطه بالعالم السفلي. وهو يصيد على الأغلب في السر ولكنه حيد التلاؤم مع الماء وسباح شديد المهارة في ملاحقه المسك والطرائد لماية إلى حد أن أسطوريات هندية كثيرة تروي عن «اليغور المائية» القوية التي

تنفق أعمارها في العالم السفلي المائي الذي لا يملك الوصول إليه إلا الشامانات. وأخيراً، فإن اليعفور على طريقة الشامان الذي يرتقي الشجرة بوصفها محوراً عالمياً استعارياً، إنما هو متسلق رشيق لأشجار العابة الكبيرة وله عند بعض القبائل صلات جنسية قوية وإثنية. وهكذا فاليعفور هو كنظيره البشري وسيط بامتياز.

العقارات الهلوسية النباتية

وجد رايكل - دولمانوف أنه بين لديسانا Desana «فكل المواقع والمدرسات الشامانية هي من الوجهة العملية» قائمة على الغيرة الوجدية التي تهبها العقارات الهلوسية النباتية القوية، وعلى الحصوص عفار الياغـه Yage، وهو منقوع كرمـة البانـستريوبـسيس كـبـي Banisteriopsis Capi والمـشروب نفسه يطلق عليه الساطقون بالكـوينـشوا Quechua في الأنديز Andes مصطلح أياهواسكا Ayahuasca. والأياهواسكا، ولاسيما في لأمازون الواقع في البيرو، كثيراً ما يُستخدم بالاقتران مع نوع أو أكثر من البروغماتسيا Brugmansia (وهو شكل شجري من الداتورات Daturas الشبيهة بالجلات Shrublike، يستخدمه الهنود في المكسيك، وفي أمريكا الشمالية يستخدمه السكان الأصليون في كاليفورنيا ونيغادا والجنوب الغربي)، بالإضافة إلى عصارة التبغ الكثيف. وقد يستخدم شامان الماتسيجنكا إما عقاراً وإما كل العقارات في الطقوس العلاجية للشفاء. والأنواع المختلفة من البروغماتسيا هي، مثل البانـستريوبـسيس، لها روح «الأمهات» اللواتي أدخل الشامان (أناءهن) هي عداد مساعدته (Bear, 1978).

والى جانب الياغـه، اكتشف الهنود الأمريكيون الجنوبيون الخواص ذات التنشيط النفسي لأنواع أخرى كثيرة تُستخدم إما إفرادياً وإما بوصفها مزائج لتعمية الخرة الميتافيزيقية أو بطريقة أخرى لتلطيفها. وقد مثل عالم الأعراق النباتية ريتشارد إيفانس شولتر Richard Evans Schultes ومعاونوه بين ثنائي ومائة عقار ناتج مهلوس يستخدمه الآن أو استخدمه في الماضي الهنود الأمريكيون، الذين هم الجزء الأكبر في أمريكا الجنوبية. ومما له الأهمية الخاصة إنما هو عدة أنواع من النشوق قوي المفعول، بما فيها المبنية على سدور دناشيرا برعريسا

Denanthera Peregrina وأختها من النوع كولوبرينا الأمريكية A.Colubrina. وعلى الدحاء الداخلي لأشجار من جنس الفيرولا Virolo، مع مزيج من مواد نباتية أخرى والأنواع الأخرى هي بقول ذات صلة بالأكسيا Acacia واليموزا Mimosa، والأنواع الثانية، كحوزة الطيب، وهي تابل من التوابل الشعبية التي لها أصلها في العالم القديم، ذات صلة بالميريستيكاكاسيا Myristicacia. واسعوطات المصنوعة من اسرغينا الأمريكية كنب تُستخدم في الشعائر الشامانية للهنود الأراواكان Arawakan عدم نزل كولومبوس على الرأول مرة في جزر الأتيل؛ وقد سوي هو ورحاله خطأ بين المسحوق قوي المفعول والتبغ. والأدباثرا كولوبريا Andanthera Colubrina كانت وما تزال يستخدمها هنود لآنديز بوصفها مسكراً طقسياً معروفاً باسم هوبكا Hulca. ومن المظنون أن الهوليكاهو السعوط الذي يستخدمه السكان القدماء ما قبل الزراعين للبيرو الساحلة، حيث حضر جونيوس بيرس Junious Birs أقدم جهاز للتنشيق معروف كثيراً من أمريكا الجنوبية - بوح تنشق من عظم الفك الأعلى من فم الحوت دا أنبوب من عظم الطير يعود تأريخه إلى الألف الثانية قبل التآريخ العام.

إن هؤلاء السكان الهنود ومثلهم مثل عدة فئات فرعية من يانوام Yanoama الأورينيوكو Orinoco العليا، التي هي حتى وقت متأخر أحد مجتمعات الصيد والجمع في أمريكا الجنوبية، يستخدمون السعوط المسكرة المستمدة أساساً من خثانات الدحاء الداخلي للفيرولو Virolo، التي يشتد مفعول تأثيراتها في اسطام لعصي المركزي بإضافة بعض المواد النباتية الأخرى وتقتضي هذه المعرفة المتصكة بخواص النباتات ذات التحريب الطويل.

وقد أثبت الدليل لأرجولوجي والتمشيبي الرمزي كذلك العمق الرمزي لأكثر من ثلاثة آلاف سنة في الاستخدام العقلي وتقديس عقار هلوسي نباتي أمريكي جنوبي مهم آخر ما يزال موضع استخدام إلى هذا اليوم، هو صبار سان بدرو San Pedro المحتوي على العقار لمخدر، تريثوسيريوس باتشايوي Pachano. Trichocereus (Sharon, 1978) ولأن تستخدمه فئة الشافين الشعبيين المولدين الذين تتضمن ممارستهم الرموز والتقنيات الموروثة من

الشامانية لأصعية التقليدية وسان بدرو مصوّر على فخذيّات البيرو القديمة وعلى الأنسجة المصبوغة ذات الثقافة الكالفانية، وبصورة همة في ارتباطها باليَمُور، من أواخر الألف الثانية لتأريخ العام. وفي رسم لاحق إلى حد ما جسّد الخزفيون من ذوي ثقافة النازكا Nazca اللامعة في أوائل الألف الأول للتأريخ العام سان بدرو بصورة كائن فائق الطبيعة مع الصَّبَر العمودي الناتئ مثل قرن من جبينه ومن كتفيه ويستخدم مشروب سان بدرو، مثل عقارات أمازونيا الهلوسية الأخرى، في اتحاده مع عصارة لُتبع، ويتم تناوله عادة عبر فتحات الأنف وبالفعل، فإن التبغ (نيكوتيانا Nicotiana، وخصوصاً نيكوتيانا روستيكا N. Rustica ونيكوتيانا تاباكوم N. Tabacum، وكلاهما موجود أصلاً في أمريكا الجنوبية) يؤدي دوراً مهماً في السكر الطقسي، وفي أكثر الأحيان في اقترانه مع الأنواع الأخرى ذات الفعالية النفسية ويُعدّ ذا الأهمية لأولى في الخبرة لوجّدية ولتبع الأقل شيوعاً هو نبات النخبة الذي يحول اسوعي. والمثال الأول هو الشامانية التبعية لشعب الوارو Warao الفنزويلي، وهي ظاهرة دارسها الأبرر ويلبرت Wilbert (1972، 1975). ولكن حتى حين لا يكون التبغ هو الفعل الأول في الغيبوبة الشامانية الوجّدية، فهو يرتبط تصورياً بالشمان. وهكذا فإن المصطلح الذي يقابل التبغ عند المتسبجكا Matsigenka هو «سيري» seri، والذي يقابل لشامان هو «سيريبغاري» Serpigari (Bear, 1976).

العقارات المحدثة للهلوسة ومسعى الرؤية الشامانية

نزودا فرضية العالم لأثروبولوجي ونسون لابر Wetson La Barre بإحابة طريقة عن السؤال القائل لماذا كان على هنود أمريكا الجنوبية، وكذلك هنود أمريكا الشمالية أن يُظهروا مثل هذا الاهتمام غير العادي بالعقارات النباتية المسماة للهلوسة. هي أن أسلافهم، وهم حَمَلَة تراث شاماني آسيوي معين في اقدم بقدر فيه حرة الغيبوبة الوجدية، قد وصلوا إلى العالم الجديد مغمضين بالميل نحو استكشاف البيئة للتعرف بالنباتات المادرة على إثارة تلك التحركة وقد عرض لابر سنة 1970 رأياً معاده أن لأديان الجنوبيه والوسطى، وهي أديان كانت أدياناً شامانية من حيث الماهية، ويمكن أن تُرى امتدادات في العالم

الجديدة لسوانق العصر الحجري المتوسط (الميزوليتي) Mesolithic وحتى العهد الأول من العصر الحجري (الباليوليتي) Palaeolithic في الشمال الشرقي من آسيا، والشامانية تقدّر قيمة مسعى الرؤية الوجدية.

وكما يظهر كانت التقنيات امفصلة من أجل مسعى الرؤية في بعض مناطق أمريكا الشمالية هي الحرم الحسي، والسهر المنعزل، وتعذيب الذات، وغير ذلك من «تقنيات الوجد» غير الكيميائية وفي مناطق أخرى، ولاسيما في المنطقة الحارة الواقعة بين المدارين، كان لا بد للشامانات من أن يبحثوا عن بيتهم من البداية لا من أجل نباتات المنطقة التي من الممكن استخدامها علاجاً وحسب بل كذلك من أجل الأنواع القادرة على تبديل الوعي، والإنعام حتى على قدرات الأشخاص العاديين التي يحتصر بها في غير هذه الحالة المختص الديني، وذلك كما هو الأمر عند الديسان Desana الكولومبية، وعلى الأقل بصورة مؤقتة وهي أوضاع طقسية صارمة البنية. وعموماً كانت القوة الخاصة لهذه النباتات تُعزى لا إلى امواد الكيميائية بل إلى الطبيعة الإلهية في النوع، أي إلى الروح الأثوية أو الذكورية التي يُعتقد أنها تسكن السات المفرد. ومعنى من المعاني مثل الاستخدام المشترك للنباتات لمقدسة ذات الفعالية النفسية، مثل مسعى الرؤية الأمريكية الشمالية «دمقرطة» للحررة الشامانية، المرية من الاستهلاك الطقسي المشترك والعرضي من قبل السكان الأصليين السيبريين لمطر الغاريقون الذي له شكل الذئب، أماتيا موسكريا Amantia Muscaria، بزعامة الشامان. وبهما يكن، وحتى حين تكون ثمة سبة عالية نسبياً من الذكور البلعين غير الكهنوتيين الذين يدعون بعض القدرات الشامانية، أو حيث يشترك جل الرجال، كما هو الأمر عند الديسانا Desana أو ايانوما Yanoama في التعاطي الطقسي للعقارات المحدثنة للهلوسة، فإن أولئك الأفراد الذين هم إداخالهم في عداد المحتصين ادينيين و«تقنيي المقدس» - الشامانات - يضلون وحدهم الوسطاء الذين لا يستعنى عنهم بين علم البشر والقوى العظمى في البيئة الطبيعية وفائقة الطبيعة وفي الكون الأكبر^(*).

(*) Peter T. Furst, South American Shamanism In M. Eliade, Encyclopedia of Religion, Mac Milan London 1987

الفصل الخامس

نماذج من الأدیان البدائية (١)

الأديان الأمريكية الشمالية

Ake Hutkarants

And

Sam D.Gill

ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

نظرة عامة

حافظت أمريكا الشمالية، حتى نهاية القرن التاسع عشر، على ثقافات والأديان ذات الأنماط الممعة في القدم، وذلك لانعزال العالم الجديد عن الحضارات العليا في أوروبا وآسيا وأفريقيا وعن شبكة الاتصال بينها. وتضافرت الموروثات التاريخية المحلية، مع الانتشار بين القبائل، والنية الاجتماعية والصعظ البيئي لتشكل عند القبائل الهندية الأمريكية الشمالية سلسلة من الأديان التي لم تتأثر إلا تأثراً ثانوياً بالأديان التي كانت خارج القارة. وأصبحت الأديان الأمريكية الجنوبية معروفة بأنها متنوعة وغنية بالألوان وروحانية وفي النقاش لديني - العلمي الذي دار بين الأنثروبولوجيين ومؤرخي الأديان كانت مفهومات كالسلطة والكائن الأعظم، والأرواح الحارسة والطواطم، ورؤى الصيام والشامانية، وسرد الأسطورة والتمسك بالشعائر، قد أدت إلى الأفكار والتحارب الدينية الأمريكية الشمالية

وبُعِيد وصول الإنسان الأبيض في القرن السادس عشر وصلت إلى الأوروبيين المعلومات الأولى المتعلقة بالعبادة الدينية الهندية. ومن خلال الوثائق اليسوعية والتقارير الأخرى تمكن متابعة النشوء الديني للجماعات الأيروكوئية Iroquoian والألغونكية Algonquian بصورة متواصلة من 1613 فما بعد. ونظرياً المصادر الإسبانية من الفترة نفسها على الأقل بعض حواشي التاريخ الهندي الحووبي الغربي. وفي لقرن الثامن عشر تلقى مدونات الرحلات والوثائق الأخرى الضوء على هنود الأراضى الحرجية الجنوبية الغربية، ومنطقة منتصف الأطلسي، والسهوب المعشاة وعلى أديانهم. ولكنه لم يحدث إلا في نهاية القرن الثامن عشر وفي غضون القرن التاسع عشر أن انشرت المعرفة بالسهول، والحوص، وكاليفورنيا، والهصبة، والساحل الشمالي الغربي، والأديان الهندية في كندا الغربية وألاسكا.

أهم الملامح الدينية

إن أمريكا الشمالية قارة ذات ثقافات مختلفة، ومن ثم فلا معنى لتحدث عن الديانة الأمريكية اشمالية بوصفها مجموعاً موحداً للمعتقدات والأساطير والشعائر ومع ذلك، فثمة بصع سمات دينية مشتركة من حيث الأساس عند كل الهنود ولكنها متشكلة ومفسرة بطرق متنوعة بين الشعوب المختلفة. وهذه السمات موجودة كذلك في أديان القارات والمناطق الأخرى، وعلى الخصوص عند الشعوب التي تسمى بدائية أو أولية. على أن صفتين مميزتين هما هندية أمريكيتان طين المثال: الاعتماد على الرؤى والأحلام، الذي يمكن أن يعدل الشعائر التقليدية القديمة، والتمسك الشديد والمعتقد بالاحتفالات التي تستغرق قدراً كبيراً من الوقت والتي تكاد تخفي في بعض الأحيان الرسالة المعرفية لطقوس.

عالم الروح

تنسب إلى هذين العصرين المشتركين فكرة البعد الآخر للوجود الذي يتخلل الحياة والذي هو مع ذلك مختلف عن الوجود العادي السومي. وتشير مفهومات من قبيل الواكن اللاكوتي Lakota Wakan إلى الوعي لعالم الآخر،

عالم الأرواح والآلهة والعجائب. ويتحلّى هذا العالم فوق الطبيعي أو فوق العادي في الطبيعة، التي يرد عليها عددٌ شأنٍ قدسيّ وغالباً ما يجري ترتيب المخيم المؤقت أو القرية في أنموذج يؤسس نطاقاً طقسياً مع العالم فائق الطبيعة. وفي القرن العشرين فإنّ لداية عموم لهند التي هي الرابطة بين الطواهر الأرضية ولعالم الآخر شأنٌ كبيراً.

الكائن الأعظم

يعبر عن لعالم فائق الطبيعة في الدرجة الأولى من خلال القوى الروحية التي تقوم في منوى الآلهة والأرواح ولأشباح وفي الكثير من الفائل الأمريكية توجّه الصلوات إلى جمعية الكائنات الإلهية أو الروحية، كما هو الأمر في الاحتفال العليوني والمقدم بين هذه الآلهة، في جل القبائل، إنما هو إله السماء والذي يمثل كل الكائنات فائقة الطبيعة الأخرى أو يقف موقف المتفوق عليهم والحاكم للكون ويعرف هود البوني Pawnee في نبراسكا، مثلاً، سلسلة مراتب الهة النجوم والأرواح، وكلها تابعة للإله العليّ في السماء، نر و Tirawa. ومن الممكن الجّاح أن فكرتهم عن إله عبيّ قد تشكلت بعد التماذج المفهومية المكسيكية، ما دامت الشعوب الباطفة بغة الكادو Caddoan التي ينتمي إليها الشعب البوني كانت تلهمها الثقافة الميسيسية المستمدة من المكسيك فيما قبل التاريخ ومهما يكن، فتمة أمثلة وضحة على الكائن الأعظم بين الشعوب الأمريكية الشمالية الكثيرة، وقد أخفقت إلى الآن المحاولات الرامية إلى اقتفاء أثر هذه الشخصيات إلى التأثير المسيحي. وفي جل الأحوال تتم بصورة مبهمة تصور أن الكائن الأعظم هو انقوة الدينية المستترة في ظروف الحاجة والإحباط.

إن الكائن الأعظم وثيق لاتصال بمحور العالم Axis Mundi أو عمود العالم ويقول الهنود الديلاويريون Delaware إنه يقبض على العمود الذي يرفع السماء وهو مركز العالم وعمود العالم. أو شجرة العلم، هو في الحياة الاحتفالية الرمز العددي المركزي في المناسك لسوية الكسرة لشعوب الأراضي الحرجية الشرقية، والسهول، والبحوص، والهضبة. وفي هذا

الاحتفال السنوي يَحْمَدُ الهنود الكائن الأعظم على السسة التي كانت (يحدث الاحتفال في أكثر الأحوال في لربيع) ويرقصون ابتغاء الحصول على دم الكائن الأعظم وكل القوى من أجل السسة القادمة: إن رقصة شمس السهل مثل جيد. ولديهم في كاليفورنيا، وهي منطقة الزلازل المتكررة، ما يشابه ذلك من شعائر نحددُ العالم وتثبيتُ الكون وهو أعظم مبتغاهم وفي الشرق، فإن احتفال الدار الكبيرة الديلاويري De.aware هو ملائمة احتمال الصيادين السنوي مع العالم الثقافي لأكثر الشعوب المستقرة المنتجة للذرة الصغراء. وفي أماكن كثيرة من أمريكا الشمالية كلها تشهد الأساطير أن الاحتفال السوي هو إعادة إحياء ذكرى الخلق الكوني في بدء الزمان. غير أن هذه الصلة غير موجودة في كل مكان. ولشعائر رقصة الشمس الكثيرة أساطير أصيلة ذات صفات مختلفة تمام الاختلاف.

بطل الثقافة

إن صلة الكائن الأعظم بالخلق كثيراً ما يخفيها أنه يوحد في الأسطوريات كائن آخر فائق الطبيعة، هو بطل الثقافة، وهو الذي يتولى سلطات الخلق ومهمته الخاصة الحقيقية إما هي تسليم السنن الثقافية، وفي جملتها المراسم الدينية، لأوائل البشر، وبكده في بعض الأحيان خالق مساعد كذلك. وهو بهذه الحصيفة ينافس «الروح الكبيرة» ويظهر شخصاً يبعث على السحرية، أو محتالاً، أو مزاحماً لـ «الروح الكبيرة»، أي «شيطاناً» صائعاً. (يجب أن يلاحظ أن كل ذلك لا يحدث إلا على المستوى الأسطوري، لأن بطل الثقافة يختفي بعد أن يتم عمله ويصبح نجماً في جهات عديدة.

وتحتل حكايات المحتال لدور الأكبر في الأسطوريات الهندية الأمريكية وقد جذبت كل أنواع الأغراض في الحكايات الشعبية الهولية وتصور الحكايات بطل الثقافة / المحتال كائناً تُستخدم في تصويره الأشكال الحيوانية: فهو أرنب بري في الشمال الشرقي، وذئب أمريكي صغير في السهل الغربية، وفي الحوص، والهضة، وكاليفورنيا، وغراب في الشمال الغربي

الأرواح والأشباح

إن كائنات العالم الخارق للطبيعة الأخرى - وهي تُعدُّ، وتختلف من قبيلة إلى أخرى - يمكن أن تتميز جريئاً حسب موقعها المادي:

1 - كائنات السماء، وفي جملتها آلهة السجوم، والشمس (وهي في العادة مجلى الكائن الأعظم)، والقمر (الذي يمثل في بعض الأحيان ربة نمو النباتات) ويُعتقد أن «درب النانة» هو درب الموتى في بعض الأمكنة وأن «الشفق القطبي الشمالي» هو الموتى في أثناء اللعب.

2 - الأرواح الجوية، التي تشمل في العادة «الرياح الأربع» (وهي تنبعث من كهوف واقعة في الجهات الأربع الأصلية)، و«الريح الدوامة» (التي يُعتقد غالباً أنها شبح)، و«رياح المطر» و«الطائر الراعد» وهذه الروح الأخيرة، التي يوجد في سبيلها كذلك تصور مماثل لها، هي طائر عملاق شبيه بالنعقاب، ووفقاً للكثير من بقلة الأخبار فإن عييه الطارفتين تُحدِثان البرق، في حين أن حناجيه الحفاكين يسببان الرعد.

3 - أرواح البيئة الجوية، والكثيرات منها حركات أو مالكات للأنواع الحيوانية أو الأنواع النباتية (روح الحاموس، روح الأيل الشمالي، روح الدرة الصفراء)، وترتبط الأخريات بالأمكن الطبيعية كالجبال والأحجار والصحارى والسبخات والمياه وما إلى ذلك والبشر (ومنهم رجال الطب، مثلاً) يمكن أن يُظهروا كذلك القدرات المخزقة للطبيعة.

4 - قوى العالم السفلي، مثل «الأرض الأم»، وأغوال ما تحت الماء (الحيات أو النمرور)، وحاكم الموتى في باطن الأرض، المتماثل في العادة مع السلف الأول تماماً أو هو شقيق بطل الثقافة.

وعلى أية حال، هناك قوى لا تتنظم في هذا الترتيب وأمثال هذه القوى هي الموتى، الذين يعملون في أمكنة مختلفة وأمط مختلفة من الثقافات ويعتقد لصيادون أن الموتى هم في السماء أو في مكان ما خلف الأفق - خلف الجبال الغربية، خلف البحر حيث تغرب الشمس. وقد يعتقد خبراء السنتنة أن الأموات

في الأرض، قد عادوا إلى حضن «أمناء»، أو إلى مكان ظهور الجنس البشري؛ وفي المجتمعات الراحية المنظمة في طبقات كمجتمعات الثقافة الميسينية توجد مساكن مختلفة للأصناف الاجتماعية المخلفة من الموتى ومع ذلك يوجد في كل مكان اعتقاد بوجود الأشباح على الأرض، الذين كثيراً ما يُسمع صميرهم في الليل. وبمعزل عن هذه المعتقدات هناك فكرة التحسد الحديد التي لا تخلو مكان منها أو فكرة التناسخ إلى حيوانات.

الأرواح الحارسة ومسعى الرؤيا

إن الأرواح الأخرى هي لأرواح الحارسة التي يستحصل عليها في رؤى الصوم شبان السهل المرتفع والأراضي الحرجية الشمالية الشرقية وصبيان السهول والحوض ورجلها. وهذه الأرواح مصورة على الأغلب في هيئة الحيوانات فهي قد تكون حيوانات أو تبدي نفسها في قناع حيواني وقد كان طموح الصياد الفرد في كل مكان إلا بين شعوب الجنوب العربي المقيمة في قرى الهنود الحمر الصغيرة ذات البيوت المجتمعة هو تحصيل روح أو عدة أرواح من هذه الأرواح الحارسة. وهي تتراءى للشخص عادة بعد مسعى الرؤيا الذي أنفق في أثناءه عدة أيام بلياليها في العزلة والصيام في بقعة من البقاع المنعزلة في البرية. والروح تهب زنونها بـ «قوة سحرية» خاصة، أي بقدرة فائقة الطبيعة (على الصيد، والحري، ومطارحة الغرام، والشفاء)، وتمنحه أعنية مقدسة، وتعلمه أن يصنع كيساً أو حفيّة للقوة السحرية يحافظ فيها على المعدات المقدسة مرتبطة بروياه. ومسعى لرؤيا أساسي في معظم أديان الصيد الهندية الأمريكية.

وفي بعض الأماكن كانت المجتمعات الخاصة تأسس لاشدي الروح الشبان الذين كانوا يتوقعون أن يلاقوا الروح نفسها. وكانت هذه هي الحال، مثلاً، عند الكواكيوتل Kwakiutl في جزيرة فانكوفر وجوارها. فالرؤيا لم تعد محورية هنا، لأن المبتدئ قد أبعدته الرجال المقنعون إلى العايات وأخسروه هنالك أسرار نصيره، روح الإنسان الذي يأكل لحم البشر، الذي يحاكي سلوكه المهناح في مراسم احتمالية لدى عودته.

تبدو ثمة علاقة مباشرة بين الروح الحارسة للفرد وعقدة الطوطمية. وإذا كانت الطوطمية تعرف بأنها علاقة سرية بين جزء من قبيلة، هو في العادة عشرية أو جماعة أخرى ذات صلة قرابة غير سلالية، ونوع حيواني خاص هو مجانسها ونصيرها، فإن الطوطمية توجد في أماكن كثيرة توجد فيها المجتمعات غير السلالية. وتوحي بعض أحوال أمريكية أن الطوطم الروح الحارسة الأصلية للفرد ثم الورثة المنحدرون من هذا الشخص بوصفه قرينهم المشترك الحارق للطبيعة

وفي المجتمعات الأشد تعقيداً أصبحت حقائب القوة السحرية، أو الصُور المقدسة، الكنوز الموروثة في أسر ناشدي الرؤيا؛ وفي غره من المجتمعات يمكن حتى أن تشتري. وحيث يورث شيء فعال في أسرة من الأسر فإنه يصير في حل الأحياء رمزاً لجماعة أكبر، ويحاط كشف الغطاء عنه بلطقوس وسرد أسطوره الأصلية. والمثال المعهود هو صرة أراباهو Arapaho المقدسة، التي تحتوي على غليوم مسطح.

رجال الطب وجمعيات الطب

إن رجل الطب هو صاحب رؤيا أفلح في تلقي القدرة على شفاء الناس. ومهما يكن، فإن أصحاب الرؤى من ذوي القدرات غير العادية، كالقدرة على العثور على الأشياء الضائعة أو الكهن بالمستقبل، قد أطلق عليهم كذلك لقب «رجال الطب»، وفي أحوال جد كثيرة فإن روح الدب هي نصير رجل الطب، ولذلك فهو يلبس غطاء طويلاً من الفراء الأسود ويقلد حركات الدب وأصواته حين يطيب الناس وقد تعرى الأسقام إلى أي سبب من عدة أسباب. من مثل السحر أو مخالفة المحرم. وهي تتحلى على الأغلب بطريقتين: فيُتصرص أن الروح أي موضوع المرض قد دحلت عنوة في الحسد (أو هي في الساحل الشمالي الغربي تمتلك الشخص بالمعنى السيكولوجي كذلك)، أو إن روح الإنسان المريض - وفي بعض الأحوال، قدرته - قد سُرقت وفي الحالة الأولى فإن مهمة رجل لطلب هي إرعاب الروح لتهرب أو إخراجها من الجسم بالامتصاص، أو تحريك الهواء، أو اجتذابها إلى الخارج، وفي الحالة الثانية، عليه أن يمسك بالروح الضائعة، الأمر الذي يمكن أن يتم في جلسة روحية

تقليدية. وإلا فيمكن لرجل الطب أن يعوص في غيبوبة، وأن يطلق روحه، ويرسلها وراء لشخص الشارد أو الروح المسروقة ورجل الطب الذي يصبح داخلًا في سهوة حسية بهذه الطريقة يمكن أن يتصف بأنه شامان.

وفي الثقافات ذات التنظيمات الاجتماعية الأشد تعقيداً، قد يتشارك رجال الطب ويتبادلون الخبرات ويستنبطون أيدولوجيا سرية مشتركة أو قد يشكلون جمعيات طبية يُقَلَّ فيها الأشخاص بعد اختيارهم سلسلة من الحوادث الطقسية. والمثال على ذلك هو الميديويوين Midewiwin، أو الجمعية الطبية الكبيرة، في أوجيسوا Ojibwa، التي تنظم بوصفها جمعية نظامية سرية لها أربع أو ثمانية درجات تراتبية.

وفي بعض الثقافات في الجنوب الغربي حيث الجماعية جزء من النموذج الثقافي - كما هو الأمر، مثلاً، عند قرى البويلو Pueblo الزراعية - فإن رجل الطب تحل محله منظمة للشافين المحترفين، وتؤدي الشعائر لمساعدة لأفراد. وعند النافاجو Navajo يعيش رجل الطب العجوز فيها بوصفه مختصاً بتشخيص لأمراض «راجع البب» في حين أن العلاج نفسه يقوم به مفر ذو براعة طقسية. وتعني استعادة صحة المريض أن الاسجام قد أعيد بين الشخص وعالم الأرباب والأرواح

الأعمال الطقسية

إن التناغم أو التوازن الروحي هو ما يريد الهنود الأمريكيون أن يحققوه في صلاتهم بالقوى فائقة الطبيعة ويمكن بلوغ التوازن المسجّم عبر الصلوات والتقدمات أو عبر التمثيل المحاكاتي للحوادث الحارقة للطبيعة.

الصلوات والتقدمات

تتراوح الصلوات من بضع كلمات في تقدمات انوحية إلى الصلوات الطقسية المفصلة، من التماسات البركة العَرَصية إلى انصبيحات الانعالية العميقة طلباً للمعونة والموت وبالعقل، فإن صلاة النافاجو Navajo قد تميزت عند أحد الباحثين بأنها «كلمات اضطرارية»، وعند باحث آخر بأنها «كلمات إبداعية». وكثيراً ما يكون في الصلوات الهدية حمال، وبلاغة الهنود المألوفة تخضع تعبيراً مؤثراً على تجرّنه الدينية.

وثمة أنواع كثيرة من التقدّمات. والشكل أبسط هو إلقاء التبع أو الطعام في النار أو على الأرض في مواعيد وقعات الطعام والمثال الآخر هو وضع ظليات التبع على الأرض عند بداية الاجتيازات الخطرة، كعمود بحيرة أو السير فوق حُرَف الحل.

وقد كان التبع مرتبطاً ارتباطاً صحيحاً بالممارسة الدينية الهندية الأمريكية وحتى اليوم لا تقام اجتماعات أو ملتقيات هندية من دون مراسيم غليوية تمهيدية، هي اشتهال إلى القوى التي تسمح باتوافق بين الناس والآلهة أو بين الأرواح والدس.

وعندما كان الصيادون يقتلون الطرائد كانوا في العادة يؤدّون الطقوس فوق الجسم مثلاً، بعد أن يؤكل الحيوان، يمكن أن يقدم للعظام دس طقسي؛ فبعد تجميعها في نظام تشريحي، وتُرفع جمجمة الحيوان على عمود أو شجرة. وكانت هذه الطقوس مهمة على وجه الخصوص في حال الدب وكان المقصود من هذه العملية التي تسمى الاحتفالية الحيوانية هو تطيب خاطر روح خاصة، هي روح سيد الطرائد، إلا أن لغرض الأولي من أعمال دفن كهذه هو ضمان عودة الطرائد بظهار الاحترام الخاص للحيوانات. ولم تكن الأصحيات الحقيقية شائعة، ولكنها كانت تحدث في لأراضي الحرجية الشمالية الشرقية، حيث كان يضحي بالكلاب البيض للقوى. وفي أماكن كثيرة كانت جلود الحيوانات (وفيما بعد، قطع اشوب أيضاً) تمي بغرض التقدّمات وكان ثمة في الشرق مذهب ديني في أكل الإنسان لحم الإنسان، وحتى أكل الإنسان لحم الإنسان داخلياً (أكل امرء موتي أسرته) في الأزمان القديمة وكان بشر الأصابع وغير ذلك من أحوال البتر الذاتي يحدث بوصفه تقدّمات في (رقصة الشمس) عند اللاكوتا Lakota وفي احتفال (ماندان أو كيبا) Mandan Okipa ذي الصلة الوثيقة بها.

التمثيلات الطقسية

يمكن أن تعاد العلاقات المتوافقة مع العالم الخارق للطبيعة بالمحاكاة التمثيلية للمخلوق، وغالباً في طقس سوي، كما في «رقصة الشمس» على سبيل المثال وكثيراً ما كان لتأدية مثل هذه الطقوس صفة الرقص، ومن ثم فإن جل الملاحظين قد وصعوا الاحتمالات الهندية الأمريكية بأنها رقصات. وفي تمثيل مسرحيات أسطورية، كان المؤدون يتولون أدوار الكائنات الفائقة الطبيعة، كما في تمثيل «الكاتشين» Kachina، وروحي السحاب والمطر، وأرواح الموتى في رقصات الكاتشين Kachina الويلو Pueblo الهندية. وفي التضحية البويه Pawnee من أحل نجم الصباح، كانت فتاة أسيرة صغيرة تُربط بهيكل وتطلق عليها النبال، وكان يُفترض أنها تمثل بحم المساء، وهو شخصيص لنمو النبات الذي يدعم مونه نمو النباتات وحتى اليوم يعالج مريض النافاجو Navajo من خلال عملية التطابق الطقسي مع الكون وقواه: فيقعد المريض في وسط صورة زيتية رمزية ترمز إلى الكون وقواه في حين يصب المطيب عليه رملاً ملوناً

الاستعراض التاريخي

نعتبر معظم لأديان الأمريكية الشمالية عن رؤية للعالم طبقاً للصيادين والقاطنين. وهذا طبيعي، مادام المهجرون الأوائل الذين ربما وصلوا قبل خمسين ألفاً أو ستين ألفاً من السنوات كانوا صيادين من العهد الأول في العصر الحجري جاؤوا عن طريق «مضيق بريغ». وفي الوقت نفسه كان المصيق بين آسيا وأمريكا الشمالية جافاً، بسبب ابتلاع الأنهار المتجمدة للمياه المحيطية في «العصر الجليدي الكبير» ومنذ مسرب صيق بين حقول الحليد، فسمح بزوح الجماعات المخولية الأصدية الآسيوية الشمالية إلى ألأسكا. ومن المحتمل أن النزوح قد ضم الجماعات الصغيرة التي ارتحلت بصورة مستقلة، ربما بسرعة أربعة أميال في السنة. وبما أن الشروط البيئية كانت متشابهة على كلا جانبي بحر بيرينغ، لم تقتض الهجرة أي انقطاع في التقاليد التاريخية والثقافية

الطبقة التحتية القطبية الشمالية

يفسر هذا لأصل في شمال آسيا لماذا وإلى حد كبير تحمل الديانة الهندية الأمريكية الطابع القطبي الشمالي أو طبع خطوط العرض إلى لجنوب مباشرة من منطقة القطب الشمالي، ولمدا تبدو ملامح كثيرة جداً حتى في أشد المناطق اعتدالاً مستمدة من الثقافات الشمالية ولا ريب أننا نجد، وخصوصاً في الشمال الأقصى، أدياناً هي التطائر المباشرة للأديان المحيطة بالقطب الشمالي في أوراسيا لشمالية. ونفسر العوامل البيئية والتاريخية على السواء هذا التواحد ولعلنا نؤكد أن هذه العناصر الدينية المشتركة هي الإيمان بإله عليّ، هو الطائر الراعد، والأرض الأم، وممارسات من قبيل طقس الدب، ومحرمات الصيد، وحنام العرق من أجل لتطهير الطقسي، وأشعائر الشامانية؛ وعدد من الأساطير والحكايات وتمثل كل هذه السمات المحيطة بالقطب بالأشكال القطبية الشمالية أو الأشكال الخاصة بخطوط العرض إلى الجنوب مباشرة من منطقة القطب الشمالي من ثقافة لصيد في أوراسيا في العهد الأول من العصر الحجري

ولكن توجد بعض لمشكلات في إقامة روابط أمريكية مع ثقافة «العالم القديم» المحيطة بالقطب الشمالي. وقد يكون أوهى الصلات الثقافية متصايفة مع التدفق إلى هذه المنطقة من مناطق القبائل التونغورية Tunguz والتوركية Turkie من الجنوب في إبان الآلاف الأخيرة. ولعله بتأثير من اللامائية والأشكال الأخرى من البوذية، تطور هلك في سيبيريا شكل مركز من الشامانية، مع تأكيد الوحد العميق وامتلاك الأرواح. وامتد أخيراً هذا الشكل المنحصر من الشامانية، المعهود كثيراً في أجزاء سيبيريا، إلى أمريكا الشمالية، حيث كان له تأثير في هنود الساحل الشمالي الغربي وفي الإنويت Inuit (الإسكيمو). وكان للشعائر الشامانية الأخرى في أمريكا لشمالية، مثل ما يدعى بـ «الحيمة الهررة» (تهتز الحيمة عندما تدخل الأرواح بطلب من الشمان، المقيّد في الظلام) الموحودة عند جماعات الإنويت وقبائل السهل المرتفع الباطنة باللغة الألغونكية Algonquian والسالية Salish، نظيرها الدقيقة في سيبيريا أيضاً. ولكن هذه الشعائر لأخرى تستمد من شكل أعم من الشامانية موحود كذلك في أمريكا الجنوبية وآسيا لجنوبية الشرقية وهو بالتأكيد تراث من أرمنة قديمة جداً

ولغات الهنود الأمريكيان الشماليون محتلفة إلى أبعد حد، وباستثناء الجماعات الأتباسكانية Athpascan التي وصلت متأخرة نسبياً لا تبدو أية لغة على صلة بلغات العالم القديم المعروفة والعمل المشترك الذي يوحدها جميعاً هو البنية التركيبية المتعددة، التي بوساطتها تتضمن كلمة واحدة عناصر كثيرة من الجملة بالمزج وإضافة السوابق واللواحق. وقد أشار بول رادين Paul Radin قبل سنوات كثيرة إلى أنه قد تكون هناك علاقة توالدية بين حل هذه اللغات، باستثناء لغات شعبي الأليوت Aleut والإنويت Inuit، اللذين يحتلّمان عن التيار السائد للسكان الأمريكيين الأقدمين في العرق والثقافة والدين.

نشوء أديان الصيد

أحضر الصيادون الأوائل معهم تراث الأفكار والشعائر التي نشأت في العالم القديم. وكانت هذه الأفكار والشعائر متكيفة مع المواطن الطبيعية المتبدلة في العالم الجديد ويمكن أن نتابع الاتجاهات الرئيسة في التميز الثقافي بعد زهاء 10.000 قبل التاريخ العام ويمكن أن نستخلص بعض النتائج كذلك من التوجهات الدينية المحتملة.

وهكذا، كان هنود ما قبل اسارنخ في أمريكا الشمالية الشرقية صيادي الطرائد الكبيرة، يركزون على حيوانات مثل المموث، والجاموس الري العملاق، والحصان ذي الحوافر الثلاثة، والحمل. وفي أغلب الظن فإن المفهومين الموروثن المنغلقيين بالاحتفالية الحيوانية وسيد الحيوانات كانا مطبقين على هذه الحيوانات وكانت الطرائد الكبيرة تتلاشى، بسبب التبدلات المناخية أو إصراف البشر في القتل في خلال الفترة من 8000/ إلى 4000/ قبل التاريخ العام. ولم يبق حياً سوى حيوان كبير واحد - هو الدب - وظل بؤرة للطفوس الخاصة. والشعائر حول ذبح الدب المنتشرة من «السامي» Saami (أو اللابين المترجلين Lapps) في إسكندنافيا إلى «الأيو» Ainu في اليابان الشمالية، وفي أمريكا الشمالية من الإنويت Inuit والأندسكان Athpascan في الشمال والغرب إلى انديلوير Delaware في الشرق وهنود البويلو Pueblo Indians في الجنوب، يبدو أنها فضلة من هذه الأيام في العصر الحجري الأول والمتوسط.

ومن لعسير القول هل ما زالت الأفكار الآسيوية تنسرب إلى أمريكا الشمالية في هذا الوقت، ولكن ذلك يبدو محتملاً. نحن نعلم أن أساطير كثيرة انتشرت من آسيا موجودة على الأغلب في جنوبي المنطقة المجاورة للقطب الشمالي في أمريكا الشمالية. وإلى هذا الصنف نسمي أسطورة الغواص الأرضي، وهو بطل إلهي من العهد الأول يحسب الطين من قعر البحر، فيخلق به الأرض التي يعيش الناس عليها [انظر علم نشوء الكون Cosmogony]. وهي أسطورة مهمة لأنها لا تحتوي على مجرد أسطورة «لظوفان»، أو أسطورة البحر في أول عهده، بل على فكرة الخالقين التوأمين، اللذين أحدهما جيد والآخر أقل حودة أو حتى سيئ، أو أحدهما الحالق والآخر معاونه (بطل الثقافة). والأسطورة المهمة الأخرى التي يرددها العلماء إلى آسيا هي أسطورة أورفيوس، ولكن الأدلة على انتشارها غير قاطعة إلا أن بضعة أعراض أسطورية قد انتشرت تحديداً من العالم القديم، مثل الطيران السحري و«لسيمبلغاتات» Symplegades (الصخور المتصادمة)، أو عرض القبة السماوية التي تنتقل إلى الأعلى وإلى الأسفل

إن ثقافة الصيد قد تحللت تدريجياً إلى سلسلة من الثقافات الإقليمية الأكثر تخصصاً زهاء 7000 - 5000 قبل التاريخ العام، وهناك أسباب للظن بأن البنى الدينية قد تغيرت وفقاً لها. وفي الحقيقة، يبدو أن نقابات البر والبحر والقطاف الأصلية وأدينتها التي ظلت مستمرة في الفترة التاريخية قد بدأت تتخذ شكلاً لها في ذلك الحين، وقد بحثت بالتعيرات التحولات البيئية والمناخية إلى حد كبير

وحدث شئو استثنائي في الجنوب. ففي المناطق القاحلة باردباد في «الحوض الكبير»، تأسس الجنوب الغربي، وأجاء من كاليفورنيا وما يطلق عليه موروث الصحراء باعتماد شديد على النباتات البرية، والبنور، والبنديق. وبقي النظام الديني المناظر بذلك في أديان «الحوض الكبير» المتأخرة، وحافظ على جزء منه كذلك في الأديان الهندية الكاليفورنية الكالكاليغورية الكثيرة. وفي الجنوب الغربي، وعلى حين أن ثقافته «صنع السلة» هي مثال على موروث الصحراء، فقد أدب كذلك الصلة بالشئو البستي

وثمة دليل على أن العقاقير الرافعة للحرارة النفسية أو المحدثنة لدهلوسة كانت تُستخدم في المقام الأول في مناطق جمع السات. فضمن المنطقة التي يشملها موروث الصحراء كان يجري استخدام الحيمسويويد Jimsonweed والبيوت Peyote (في المكسيك الشمالي) ومشروب البولك Pulque، وكذلك ولا شك التبغ؛ فكل ذلك كان مستخدماً

نمو الأديان الزراعية

يبدو من الثابت إلى حد ما أن زراعة التبغ قد امتدت من المكسيك إلى أمريكا الشمالية مع الذرة الصفراء، لأن زراعة الذرة الصفراء والتبغ تتقاسم التوزيع العام نفسه ضمن المناطق الشرقية من أمريكا الشمالية ولكن في الجنوب الغربي يسم كانت الذرة الصفراء تُزرع كن التبغ بقطف برياً

وكان لدخول الذرة الصفراء، أو الذرة الأمريكية، عواقب أساسية بالنسبة إلى الأديان الأصدية، لأنها غيرت تغييراً كاملاً وجهة النظر في الحياة والأنموذج الديني، وشخصية القوى فائقة الطبيعة. وكانت هناك حواجز كثيرة لهذا التغيير: تجمع السكان في القرى المستقرة كثيراً أو قليلاً؛ واشغال الفكر بالبذر والغرس والحصاد، والمكانة المعظمة للنساء (من منزلة حامعات النسل إلى منزلة متجات النسل، والأشكال الجديدة من التنظيم الاجتماعي (عصر الانتساب إلى الأم Matrilineage، وعند الإيروكويس Iroquois، حتى نوع من أنواع النظام الأمومي Matziarchy). وكان النموذج في هذه الأديان الزراعية هو الاهتمام بالعلال والخصب، وشوؤ المظلمات الكهنوتية، وإيجاد المعابد والمرارات، وظهور الآلهة، وهر غالباً من الجنس الأنثوي (أو حتى من انثنائي)، اللواتي يتلبسن شخصيات الساتات أو يعطن الخصب. وكانت الطقوس تنمو تاعاً في صوره أشد تعقيداً، تتضمن الأعداد الكبرى من الأعمال المتميزة، وتصحي بالنوع الدموي (وفي جملة ذلك التضحية البشرية) لأنه أوسع انتشاراً. ولكن لم يحدث في أي مكان أن أزاح الزراعة الصيد تماماً وحلت محله، ولم يحدث ذلك بصورة خاصة في الشرق حيث كانت شعائر شجيع نمو الذرة الصفراء والباقلاء

والفرع هي من حيث الأساس شعائر ذبح الحيوانات نفسها. ولا ريب أن أنموذج الموت - و - الإحياء أساسي للاحتفالية الحيوانية والنباتية على السواء

ظهور ديانة الذرة الصفراء في الجنوب الغربي

إن دخول الذرة الصفراء في أمريكا الشمالية قد حدث في موضعين، هما الجنوب الغربي والجنوب الشرقي وكان الظهور المكر أكثر من أي ظهور آخر هو في الجنوب الغربي حيث عُرف فيها وتم تدوينه من /3000/ إلى /2000/ قبل التاريخ العام في ودين نيو مكسيكو المرتفعة المغطاة بالأشجار. وقد تأسست الزراعة القروية بصورة راسخة في رهاء الزمن الذي وُلد فيه المسيح، وصارت فعالة بعد العام /500/ لتاريخ العام

إن بعض التحديدات الدينية المحيطة بشبكة الذرة الصفراء والمصاحبة لها في انتشارها من المكسيك قد اكتشفت من خلال الأرخولوجيا. وأنصح الأمثلة التوضيحية يوفرها ما يسمى ثقافة الهوهوكام Hohokam في أريزونا الجنوبية. وقد كانت عميقة التأثير بأمريكا الوسطى من /500/ إلى /1200/ للتاريخ العام، عندما أفلت فجأة، ومن المحتمل نتيجة لسقوط أنموذجها، الإمبراطورية التولتيكية Toltec في المكسيك. والدليل الأهم على التأثير الثقافي بالجنوب إنما هو التخطيط المعماري للمدن: أفنية للسقاية، وساحات حفلات إهيدلجية من أجل الألعاب الطقسية، وأكوام مصصة من التراب أو اللبن تسد مسد أسس لبناء معابد ذات موافد ومذابح.

يمكن كذلك أن نرى التأثير المكسيكي في الدين في ثقافات الأناسازي Ansazi أو الريبو Pueblo المجاورة المنحدرة إلى عصور وتظهر الرموز الأمريكية الوسطى في التصميم الطيرية التي ترخف الخريفات ومن المحتمل أن الحمميات الأخوية لخدمة التي تلتقي في غرف احتفالية شبه حفية لها أنموذج أولي مكسيكي، وعلى سبيل المثال، جمعيت الكاتشين Kachina التي تذكر سمظمت العادة التي أحاطت بإله المطر المكسيكي تالوك Ta oc.

ظهور ديانة الذرة الصفراء في الجنوب الشرقي

دحلت شبكة لدرة الصفراء في الجنوب الشرقي في وقت متأخر قليلاً عن الجنوب الغربي، ولعله في زمن ما بعد العام /1000/ قبل التأريخ العام؛ ولكن لا يوجد دليل مؤكد على الزراعة هناك حتى ميلاد المسيح ويبدو أن التأثيرات القادمة من أمريكا الوسطى كانت المسؤولة عما يسمى «ثقافات الجثوة على القبر»، من العام /1000/ قبل التأريخ العام إلى العام /700/ للتأريخ العام، بركاماتها الترابية، وفي حملتها الأكوام الدفنية، وعن دُماها الحزفية. وكنت ثقافة الهوبول Hopewell، وهي آخر هذه الثقافات، مطلعة على التمسك بطقوس الدرة لصفراء

وحدث تغير كبير مع دخول ما يسمى الموروث الميسيسيبي زهاء /700/ للتأريخ العام. وكانت تصطف حول المساحات العامة المستطلة أكوام مستطلة كبيرة مسطحة القمة ذات حجوم لم يسبق لها مثيل. وكانت الأكوام تعي بالحاجة إلى أسس للمعابد، ولذلك فإن الاسم «كومة المعبد» يُستخدم كذلك للإشارة إلى هذه الثقافات وكانت الزراعة المكثفة تنتمي إلى هذا الموروث الجديد، الذي ازدهر في وادي الميسيسيبي الأدنى والأوسط ولكنها ترسخت على وجه الخصوص في الجنوب الشرقي وكان آخر ممثليها هم هودو ناتشيز Natchez التاريخيون في الميسيسيبي الأدنى، هم معروفون بسبب نظامهم الطبقي التراتبي ذي الملك المقدس، الذي يدعى «الشمس العظيمة»، في ذروته، وبسبب مركزهم المقدس، وفي جملته المعبد والجثوات على القبور، وبسبب شبكة الشعائر المفصلة

وبدر أن وصلب الأديان الزراعية إلى مثل هذه المرحلة من التطور في أمريكا لشمالية الشرقية، ولكنها انتشرت من الحمى الجنوبي الشرقي في اتجاهات مختلفة. وامتزجت الخصائص الميسيسيبية مع الخصائص الغنية الأقدم، وبعد العام /1000/ للتأريخ العام، مع أديان صيد السهول في وادي النهر إلى العرب.

استعراض إقليمي

لقد شأت أديان الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية على المراكز الموصوفة آنفاً. ومهم يكر، شمة عوامل غير العوامل التاريخية قد أسهمت في الافتراق في العائيات الدينية التي حدثت في كل صقع، ولاسيما في الشمال الغربي من المحيط الهادي، وفي الحوب الغربي، والسهول وتتضمن هذه العوامل الشروط الجغرافية المحلية والتكليفات البيئية في الثقافات المفردة. والافتراق الديني وثيق الارتباط بالتنوع الثقافي، لأن لعوامل الجغرافية والبيئية تفعل فعملها قبل كل شيء في البنية الاجتماعية والثقافية للجماعة، نم من خلال هذه البنى تؤثر في الدين

وبالحدث لتقريبي، يمكن تقسيم أمريكا الشمالية إلى قسمين رئيسيين، هم المناطق الحبلية في الغرب، أو منظومة الجبال الصحرية، والسهل الكبير والريف الغالي باتجاه الشرق. ونسباً نجد العدد الأكبر من القبائل والقبائل الصغيرة، التي تحب كل منها في عزلة كبيرة بعضها عن بعض، في الغرب الجبلي. ولذلك يوجد فيها اختلاف ثقافي ليس بقليل ومن جهة أخرى فإن الريف الشرقي الواسع، تقطنه قبائل كبيرة واسعة التشتت وعلى احتكاك حميم كل منها مع الأخرى ويمكن رؤيته من الوحة لثقافية بوصفها مساحة صحمة متمثلة نسبياً، تكون فيها الأشكال الإقليمية المختلفة غير متميزة نسبياً.

وكما لاحظ كلاك وبسلر Clark Wissler وآخرون غيره، فإن الأصقاع الجغرافية والمناطق الثقافية يماثل بعضها بعضاً بدقة. وما دامت العوامل الجغرافية والبيئية قد أثرت في الأشكال الدينية، تُظهر كل منطقة ملامح فريدة.

منطقة القطب الشمالي

إن الريف الماحل حول سواحل القطب الشمالي يسكنه الإنويت Imuit على نحو قليل متشرق، ويسكن في الحزر الأليوتية Aleutian أقرب لهم الأليوت Aleut. وتحمل ديانة الإنويت كل سمات ديانة صيدية، بتركيزها على المعتقدات والشعائر المرتبطة بالحيوانات وعلى الشامانية والشعائر الصيدية مشبكة بعض

الشيء، ولا سيما في ألاسكا حيث تركز على الحوت (توجد أعياد الحوت عند الموتكا Nootka كذلك في الساحل الشمالي، لعربي والتشوكتشني Chukchi والكوريالك Koriak في سيبيريا) والدور الكبير تقوم به سيدة حيوانات البحر، التي تدعى سيدنا Sedna عند الإنويت الوسطيين وهي تبرز في الطقوس الشامانية: فعندما تُنتهك المحرمات يتسح شعرها، وفي سؤرة غضبها تحجر الحيوانات: فتكون مهمة الشامان في الجلسة الروحية أن ينزل إلى بيتها في قعر البحر وينظف شعرها فتعتق لحيوانات من جديد [انظر ديانة الإنويت Inuit Religion وسدنا Sedna].

المناطق المجاورة لدائرة القطب الشمالي

إن منطقة فسيحة من انغابات الصوبرية، والبحيرات، والسيخات في ألاسكا وكندا الداخليتين، هي المنطقة المجاورة لدائرة القطب الشمالي يسكنها بأعداد قليلة ومتفرقة الهنود الناطقون باللغة الأثاباسكانية Athapaskan في نصفها الشرقي، والأثاباسكانيون Athapascans فدمون متأخرون من سيبيريا، ربما كان وصولهم في زهاء العام /9000/ قبل التاريخ العام؛ وانتساباتهم اللغوية هي إلى اللغات التيبية - الصينية. وتحافظ القبائل الألفونكية Algonquian على الخصائص الدينية التي تربطهم بصورة وثيقة بالثقافة المحيطة بالقطب الشمالي

وتستقر في المنطقة ثقافات الصيد ذات الطرائد التي في داخل البلد، وعلى الخصوص الأيّل الأمريكي الشمالي والأيّل الأمريكي ذو الحذبة، بوصفها موارد غذائية. والناس منظمون في زمر تملك ساحات صيد محجوزة لاستخدامهم الحصري.

والدين يهيمن على التمسك بالشعائر الصيدية وإلى حد ما الشامانية. والتمسك بانطقوس الدبة واسع الانتشار، ومحرمات الصيد شائعة للغاية. وحمّامات عرق الجسم تمنح مراولي الشعائر الطهارة قبل الصيد والاحتمالات المهمة. والسعي إلى الرؤيا وإلى الروح الحارسة شائع نوعاً ما وتتميز الشامانية بشعائر الخيمة الهزارة، وهي تؤدي في العادة من أجل التكهن. وتتميز كذلك بالتنبؤ من فراشة عظم الكتب (التنبؤ بالمستقبل بمعاينة فراشات عظم الكتف عند الحيوانات).

وتُظهر الجماعات الأتاباسكية Athapaskan والألغونكية Algonquian نشوئاً منفصلاً: تتمسك الأولى بطقوس سن البلوغ عند الفتيات وتخاف من مرتاها؛ والثانية معروفة بإيمان قوي بإله عليّ، وبنظام سادة الحيوانات المتسق (الذي يكون فيه لكل نوع مبيد)، ويرهبة من المسوخ أكلي لحوم نوعهم، الذي طُلّق عليهم وتُدعى Windigo.

الأراضي الحرجية الشمالية الشرقية

كانت الأراضي الحرجية الشمالية الشرقية، المغطاة فيما مضى بالأشجار الصورية والسلخ، عامرة بأعداد كسرة من سكان القبائل الألغونكية Algonquian والإيروكوانية Iroquoian والناطقة بلغة السو. وفي الأزمنة التاريخية وأزمنة ما قبل ظهور الكتابة كانت الزراعة والصيد يمارسان، وتمارسهم على وجه الخصوص الجماعات الإيروكوانية؛ وكان أفراد القبائل الألغونكية صيادين مع بسّنة محدودة فقط. وكانت الأنظمة الاجتماعية لهذه الجماعات معقدة عالماً، وفيها جماعات ذات خط قرابة أحادي، وتنظيم عشائري، وزعامة.

وينعكس الميراث الاقتصادي المزدوج إلى حد ما في النموذج الديني فيركز الصيادون على شعائر الصيد ومساعي الرؤيا، ويركز الزراع على الشعائر والمعتقدات التي تحيط بالغلal. وكانت لدى الإيروكوانيين Iroquoian، مثلاً، سلسلة من المناسك الملكية للاحتفال بزرع الأخوات اثلاث وإيناعها وحصدها: الذرة الصفراء والقرع والاقلاء. والاحتفال بمنصف اشتهاء، الذي كان في السابق احتفالاً بسنة جديدة بإشعال نار جديدة والتصحبة بكلب أبيض، إنما هو الحدث الطقسي الأهم. وكما هو الأمر في الطقوس الأخرى الكثيرة عند الشعوب الزراعية، كان يحري الانتباه الشديد إلى الميت، التي ترتب على شرفة الأعياد الدينية.

الأراضي الحرجية الجنوبية الشرقية

في الغابات السالخة التي تطرح أوراقها سنوياً، بأرضها المعشوشة لني تقل فيها الأشجار وسبختها، كنت القبائل ذات السلالة اموسكوجية Muskogean، التي تتخللها الجماعات السيوية Siouan والتشيروكيون Cherokee، الناطقون باللغة الإيروكوانية Iroquoian، قد حافظت على ثقافة هامشية ريفية، هي ابقايا الأخيرة من الثقافة الميسيسبية فيما قبل التاريخ. وكان الهنود الجنوبيون الشرقيون، وعلى الأقل في بداية العهد التاريخي، منهمكين على الغالب في الزراعة، وكان نظامهم السياسي الاجتماعي متوافقاً مع هذا الواقع. وهكذا فقد كان لدى الكريك Creek نظام عشيرة أمومي، فيه عشائر تابعة لبطون وأفراد على حد سواء. وكانت للأخيرة وظائف احتفالية، كثيراً ما تنفذ في ألعاب الكرة.

والصفة المميزة للدين الكريكي Creek هي التأكيد المنصب على التمسك بالطقوس وعلى الوظائف الكهنوتية. وكان الكهنة، الذين تعلموا سرّاً في العابات، والذين يذكرون على طول الخطوط مسعى الرؤيا، بقسمون إلى عدة فئات فئة كانت مسؤولة عن أمور العبادة المقدسة، وأخرى عن الأمور الإلهية لخدمة (مثل أسباب المرض)، وتبقى هناك فئة كانت تشفي الناس من المرض وحتى اليوم، فإن الدور الأكبر في المراسم العلاجية هو تلاوة النصوص المقدسة.

وأهم طقس ديني هو طقس حصاد الذرة الصفراء، الذي بدعى البسك Busk. وهو كذلك طقس السنة الجديدة، الذي تُطعم فيه الثيران القديمة وتُشعل نار جديدة ويظهر الناس أنفسهم طقسياً من خلال الاعتساك واحتساء المقيّ.

المروج والسهول

إن المنطقة طويلة العشب (مع بعض الأرض الخضراء الشجيرة والأرض الحرجية التي في قاعدتها نهر) بين الأراضي الحرجية في الشرق والسهول المرتفعة في الغرب تُعرف باسم المروج. والسهول هي اريف قصير العشب قليل الأشجار، الأكثر حفاظاً من أن يصلح للزراعة، والممتد نحو الحبال وأشباه الصحارى في الغرب الأقصى. (في كندا، يشار في بعض الأحيان إلى «المروج» بالسهول الكبيرة).

وكانت الثقافة التاريخية قد تشكلت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر عندما جعل تحصيل الخيل الأمكنة المفتوحة على اتساعها من السهل على القبائل المحاورة الوصول إليها وأرغم التمدد الأبيض هنود الغابات على مغادرة ريفهم الوطني إلى المناطق الجافة الجرداء، فهاجرت القبائل الألغونكية Algonquian والسو من الشرق والشمال الشرقي، والقبائل الكدوثية Caddoan من الجنوب. وكفّت عدة قبائل عن ممارسة البسة (الغراب The Crow والشايان Cheyenne) وتحولوا إلى صيادين للجومييس لبرية، ولكنهم حافظوا على أجزاء من نظامهم الاجتماعي والسياسي القديم. وفي الغرب، شملت الجماعات الشوشونية Shoshonean الأرض التي كانت تحتلها تقليدياً، وشقت جماعات الأثاباسكانيين Athapascans - ومنهم مثلاً، الأباتشي Apache - طريقها بالكند إلى الأجزاء لجنوبية من المنطقة

وبسما قد تُعدّ المروج محيطاً للغابات الشرقية، تقدم منطقة السهول شبكتها الثقافية واديونية المتأخرة رمنياً والدين هو مزيج من التمسك المكتسب بالطقوس الزراعية وأنظمة لاعتقاد عند الصيادين. والاحفال الأكبر بالسة الجديدة هو «رقصة الشمس» التي يظهر فيها الرهد والرقص والصلابة والشفاء وتركز الأشكال الأخرى من الإكثار من الطقوس الدينية حول الصرر القبلية والشعرية، والطقس المعروف باسم «رقصة العليون ذي انقصبة «الطويسة» أو «رقصة الغليون». وثمة ترجيم كثير ومفهوم متقدم للألوهة. وشبكة الرؤيا والروح الحراسة جيدة لنشوء. وعند الهنود الحديثين أصبح المائل الديني في السهل الأنموذج لديانة عموم الهنود، متجاوزاً الحدود القبلية والثقافية.

الساحل الشمالي الغربي

كان خط الساحل المتقطع، والجبال المرتفعة، ومخارق الساحل الشمالي الغربي العميقة التي تكتنفها الصخور العالية هي وطن التنجيت Tlingit والهايدا Haida والقبائل التسمشة Tsimshian والواكاشمة Wakashan وبعض المجموعات الساحلية السالية Salish والتشينوكية Chinookan في الجنوب هؤلاء الهنود، بأعمدتهم الطوطمية، ومنازلهم الحشبية ورواقهم الحفيفة

الصغيرة، وألوسة رؤوسهم التي تذكر بالقبعات الآسيوية الشرقية مخروطة الأشكال، بحلقون نطاع غير أمريكي، اطباع يقربه نظامهم الاجتماعي ذو الأعياد الدينية ذات المباريات مع توزيع الجوائز (المُنتَلفات Potlatches هي الأعياد التي تنصف بالإسراف في العطايا إلى حد إتلاف ما المضيف) القاصد إلى «إخجال» الضيوف المدعرين فيزيد بذلك جاه المضيف. ومن الواضح أنه كانت هناك اتصالات بثقافات الآسيوية الشمالية والشرقية على لسواء، على الرغم من أن طبيعة هذا اتداد غير مفهومة إلا قليلاً ويبدو أن الطبقة الحثية الأساسية هي ثقافة صد السمك التي ظهرت على كلا جانبي المحيط الهادي الشمالي وأبشأت ثقافتى الإنويت Inuit والساحل الشمالي الغربي على السواء. والحياة الحيوانية والسمكية التي تنعم بالوفرة على امتداد الساحل، مع الحياة الحثية والحيوانية الغنية في الغابات الكثيفة، قد وفرت مستوى معيشياً بزر في بعض الأحياء المستوى المعيشي للمزارعين. ولعله ليس بمدحش أن طهر هنا التمييز بين المصاف، القائم جزئياً على أساس الغنى والعبودية.

ويتميز الدين في قسم منه بارتباطه بنشاطات صيادي البر والبحر، وفي قسم آخر بجمعيته السرية المتكيفة مع النية الاجتماعية المعقدة. والطقسية الحيوانية مركزة على الحيوانات البحرية، وثمة أرواح بحرية كثيرة في هيت حيوانية وللموتى مجالهم، أو أحد مجالاتهم، في قعر البحر. وكانت الجمعيات السرية تُدخل في عضويتها الأفراد الذين لهم حق موروث في إقامة لاتصال بروع معين من الحارس الروحي والجمعيتان الشهيرتان هما «الجمعية الذئبية» عند النوتكا Nootka و«جمعية أكلي لحم نوعهم» عند الكواكوتل Kwakiutl. والامتلاك من قل الأرواح قد جرى في الشامانية، التي بلغت درجة رفيعة من التطور في أمريكا

الهضبة

إد المنطقة الواقعة سن الطور، انني نشتمل على كولومسا ومساين نهر فريزر، تُعرف باسم «الهضبة»، وكانت تسكنها القبائل السالية Salish والشاهابونية Shahapum التي عاشت على السمك، وفي الدرحة الثانية على الحيوانات البرية وجذور الأرض والأرض مغطاة في جانب منها بالأشجار، وهي في جانب آخر

سهب مكتوم العشب. وساحتها الثقافية هي فرع لثقافة الصيد في المناطق المجاورة للقطب الشمالي، عدلتها تأثيرات من الساحل الشمالي الغربي والسهول وقد تألفت الجماعه السياسية الاجتماعية من لقرية، تحت السيطرة الرسمية من رئيس وراثي.

وكان هنود الهصبة يشددون في دينهم على لتركيب الرؤري والطقوس الغذائية. وكانت مساعي الرؤيا يأخذها على أنفسهم عند سن البلوغ أفراد كلا الجنسين. وكانت العلاقة بين الروح الحارسة وزبونه تُعلن في «رقصة الشتاء» أو «رقصة الربيع»، وهي طقس يتم تحت شراف رجل من رجال الطب، كانت الروح قد نبئت شخصيته.

وكانت الاحتفالات المهمة هي طقوس المولود الأول، وطقوس الثمار الأولى، وطقس سمك السلمون Salmon الأول. وفي هذا الطقس الأخير، الذي يوجهه من يسمى رئيس السلمون الذي كان لديه السلمون بوصفه أحد أرواحه الحارسة)، فيرحب بالسلمون الأول ويؤهل به «زعيمه» مراسم احتفالية خاصة.

الحوض الكبير

كان الحوض الكبير، وهو منطقة حافة من الرمال وأشباه الصحراء، تسكنه الجماعات الشوشونية Shoshonean (النومية Numic)، وبعضها، مثل الغوسبوتة Gosiute، هي أشد الجماعات الأمريكية الشمالية فقراً مدقماً. وقد وفرت البذور والبندق والقوارص الغذاء الأساسي. وكان النظام الاجتماعي على الأغلب متألفاً من عناصر لا علاقة لبعضها ببعض. وكانت الصورة الحاسية الثقافية تمثل بقية من بقايا موروث الصحراء القديم.

وكن المثال الديني متكيفاً بدقة مع أسلوب الحياة القائم على الضروريات المجردة. وكان على الصيادين أن تباركهم الأرواح بالرؤى ليكونوا ناجحين. ولكن كانت ثمة زيادة تفصل صعمة على معتقدات الروح الحارسة فرجال الطب قد تخصصوا بالقوى؛ فعلى سبيل المثال، كان طيبب الطبي يجذب الظاء بالعناء. وكانت مرسم الحصاد رقصات مستديرة تقدم فيها آيات الحمد إلى الكائن الأعظم.

كاليفورنيا

على حين أن الأجزاء الشمالية والشرقية والجنوبية من كاليفورنيا كانت محيطة بالساحل الشمالي الغربي، فإن الحوض الكبير، والمناطق الثقافية الجنوبية الغربية، وبحسب الترتيب، الوديان الوسطى والأرض الساحلية قد شكلت منطقة ثقافية منفصلة، معروفة باسم منطقة كاليفورنيا، تسكنها بصورة كثيفة الجماعات البنوتية Penutian والهوكية Hokan والنومية Numic. وقد نذر هؤلاء السكان الأصليون، الذين يعيشون في مناخ معتدل، أنفسهم للجمع وصيد السر وصيد البحر. وكان قوام غذائهم يتألف من النباتات البرية وثمارها، خصوصاً حور البلوط، وجميعها موجودة بوفرة. وكانت الوحدة السياسية هي في العادة القرية (زعامة مختار)، ولكنها كانت في بعض الأحيان سلسلة النسب

وفي هذه المنطقة الثقافية المتنوعة كانت التعبيرات الدينية أشد اختلافاً. وكانت كاليفورنيا الشمالية الوسطى معروفة بمفهومها لرفيع للكائن الأعظم ويدخلها الشبان في الجمعيات الدينية، مثل جمعيات الكوكسو Kuku و الشح والهسي Hesi. وكانت المساعي المتهجة إلى الأرواح، الحراسة نادرة، وكان الأطباء يستقبلون برؤى اني لا يشدها الناس وفي الجزء الجنوبي من المنطقة، كانت مراسم الابتداء بصحبها تناول العقاقير المحضرة من الحيمسونويد Jimsonweed والأعمال الرمزية المتنوعة التي تشير إلى الموت والولادة الجديدة. وفي بعض الأمكنة كنت هناك احتفالات كبيرة بذكرى الموتى.

الجنوب الغربي

كان الجنوب الغربي، وهو بر صحر وي بهي تحليله بعض لواحات، ولاسيما على امتداد الديو غرانده Rio Grande، تسكنه جماعات الصيد والزراعة المتحدرة من البومان Puman واليومان Yuman وصيادون سابقون أمثال الأباتشي Apache والافاجو Navajo الأاثاسكانيين Athapaskan - الذين لم يصلوا إلى هذا المكان حتى دهاء العام /1500/ للتأريخ العام - وشعوب البويلو Pueblo، وهي جماعات رراعة مركزة تنسب في معظمها إلى أسرتي

اللغتين اثنانوية Tanoan والكيريسانية Keresan وسأركز هنا على جماعات
الوييلو، المتحدرة من الثقافة الأناسانية Anasazi ما قبل التاريخية. وثقافتهم
مشهورة بمنارلهم الجماعية الكبيرة على السهول المرتفعة شديدة الانحدار من
جوانبها، ويستنتجها لمركزة (مع الري في منطقة الريبوغرانده) وطقسيتها المعقدة
والحميلة وكل بلدة هي وحدة مستقلة يحكمها رؤساء الجمعيات الدينية.

ويتخلل الدين كل جوانب حياة البوييلو. والمجموعه الغنية من المراسيم
التي تدل على أقسام السنة تجريها جمعيات دينية مختلفة. وهدفها الشامل هو
خلق الانسجام مع سلطات المطر والخصب، التي يمر إليها الأسلاف، وأرواح
المطر والسحاب، والشمس. ولكل جمعية كهنوتها، وأتباعها، وصررها
المقدسة، ودورها الاحتفالية. وتوجد كذلك جمعيات طيبة لمعالجة الأمراض -
فليس لرجل الطب الملهم صاحب الرؤيا مكان في هذه لثقافة الكهوتية
الجماعية. وليست ثمة جمعيات هندية أمريكية أخرى تضع تأكيداً شديداً على
التمسك بالطقوس الدينية كما تضع البوييلو وتكاد كانتها المحارقة للطبيعة أن
تكون بعيدة عن تصور العقل لولا الشعائر التي من خلالها تتجلى (*).

(*) Ake Hutkrants, North American Religions - an overview. In: Mezcea Eltade,
ed. Encyclopedia of Religion, Macmillan, London 1987

الموضوعات الأسطورية

كانت كميات ضخمة من القصص قد جُمعت من الشعوب الأصلية لأمريكا الشمالية، ولاسيما في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ومع ذلك، يؤخذ على المدوّ أن القصص التي دونت نادراً ما كانت موضوعة على نحو يفي بالغرض في سياقها الثقافي والتاريخية وفي حين يوجد نص القصة، ففي أغلب الأحيان يكون القليل هو المعروف عن سارد القصة، وعن الوصف الذي رويت فيه القصة، وفي بعض الأحيان حتى عن الثقافة التي أتت منها. ويكاد ينعدم الوصف الوافي لحادثة مرويّه، بما في ذلك عناصر أسلوب لأداء، ولظروف المحرّضة، وتركيب الجمهور واستجاباته. وعلاوة، فقد كان ثمة اهتمام ضئيل بصورة ملحوظة بالدراسة التأويلية لهذا الأدب.

الأسطورة والحكاية والسيرة البطولية

لا يوجد معيار لاستخدام مصطلح «الأسطورة» لتمييز قطعة أو نمط من المأثور الشفهي الأمريكي الأصلي. ولم يميز علماء الأنثروبولوجيا والمأثورات القومية في حل الأحيان بين الأسطورة Myth والمصطلح لمرتبط به «الحكاية» Tale، مستخدمين كليهما ببساطة للإشارة إلى المسرودات أو القصص وحين يقام تفریق تُستخدم في العادة عدة صيغ. فالأساطير مقدسة في حين أن الحكايات ليست كذلك. والأساطير حقيقية في حين أن الحكايات ليست كذلك. وشخصيات الأساطير الهة وشخصيات أزيّة؛ والبشر والحيوانات هم الشخصيات المألوفة في الحكايات. وتعالج الأساطير الحلق في فجر الزمان أو التحولات التي تحدث في العهد ما قبل البشري. وتروى الحكايات عن الأحداث الأخيولية والسخيفة. وفي بعض الأحيان يجري تمييز فرع رئيس من الحكاية أو صنف مفصل تماماً من المسرود على أنه «سيرة بطولية» Legend؛ والسيرة البطولية أقرب إلى التاريخ والشؤون البشرية. ويؤرّخ هذا التصنيف الثلاثي من التمييزات التي قام بها ياكوب غريم Jakob Grimm في أوائل القرن التاسع عشر

وتركز هذه الطريقة في تصنيف المأثورات الشفهية الأمريكية الأصلية على مضمون القصة الذي يجري انظر فيه من حيث المعيير الخارجية. وتشتمل المعايير التصنيفية الأخرى على سياق القصة وروايتها ما دام هذان الأمران قد يتغيران بالنسبة إلى العصة نفسها عبر الزمن ومن ثقافه إلى ثقافه. وفي أوائل 1915، ألح فرانز بوس Franz Boas على أن تُدرس التصنيفات المحلية، ومهما يكن، فإن الدراسة بكامل العدة للتصنيفات المحلية للمأثورات الشفوية لم تجر البتة

ومن وجهة نظر الدراسة الأكاديمية للدين، وصلت «الأسطورة» إلى أن تكون مستخدمة على نطاق واسع للإشارة إلى المسروقات التي لها أهمية دينية كبيرة. وهي تُستخدم على العموم كذلك، ولكن على نطاق أصيق، للإشارة إلى مسروقات الخلق والتحويلات الكونية. وأمثلة هذه الحوادث موضوعة في الزمن الأول، وضعا يشير إلى أن المسروقات والحوادث التي يبردها جوهرية

وبصورة معايرة، ومن وجهة النظر الأمريكية الأصلية الحديثة، فإن لكلمة «الأسطورة» المعنى الذي تحمله الكلمة في الاستخدام العام إنها تشير إلى خطأ تصور أو إلى قصة لا أساس لها. فهي عند الكثيرين من الأمريكيين الأصليين تدل على فقدان الحساسية وسوء الفهم من قبل الذين يستخدمونها لفصلهم. والعناية بالحساسيه المحلية هي كل شيء ولكنها عائبه تماماً عن دراسات المأثورات الشفوية الأمريكية الأصلية وتقديماتها لي تستخدم مصطلحي «الأسطورة» و«الأسطوريات»

أنماط القصة في أمريكا

إن للكثير جداً من القصص في أمريكا صفة بالخلق أو الأصول الناجمة عن اتحويلات الكونية؛ وكثيراً ما تصانف هذه القصص مع أنماط القصة لموجودة في كل أنحاء العالم. ولأكثر القبائل في أمريكا الشمالية قصص تروي عن بديه العالم الذي يعاش فيه حالياً (لا العالم قبل زمن طوي)؛ عن أصل البشر؛ وأصل الساتات والحيوانات؛ وأصل الشمس والقمر والسموم؛ وأصل نواحي الوضع البشري كالموت والمرض والكسل ولنشاط الحسي وسوف ألخص أنماط هذه القصص، مع مناقشة أشكاله المتدينه وتنوعها الجغرافية.

غواص الأرض

إن الملح المميز لمط قصة غواص الأرض ، كما يدل المصطلح الذي يشير إليه ، هو إسناد أصل الأرض إلى حاصل عمل شحوص يغوص إلى قعر المياه الأزلية للحصول على قليل من الرمل أو التراب ليخلق منه الأرض والغواص هو في الأعم حيوان ، ويوجد في العادة عدد من هؤلاء الغواصين الذين يحاولون بالتتابع أن يغوصوا بحثاً عن التراب. ولا ينجح إلا الغواص الأخير ، ويمضي هذا الشخص عادة زمناً بالغ الطول ، وعندما يطفو على سطح الماء يكون قد مات أو أوشك على الموت ، سواء أكان أنشئ أم دكراً وإلى جانب الغواصين هناك شخص خالق أيضاً ، ومهمة الخلق هي أحد حفرة الرمل أو لتراب ، ونوسيع هذه الأرض التي في طور النشأة بالعجن ، والتخطيط ، وغناء أغنيات الخلق ، أو ببعض الوسائل الأخرى وجعلها في حجمها الحالي وعندئذ يطفو الأرض المحلوقة فوق المياه الموجودة منذ الأزل. وفي بعض الأحيان لا تكون حيدة الرسو ، فتهتز وترجرج ويُحلل هذا الوضع بصبب أعمدة في الاتجاهات الأصلية أو القديم بإجراء أمني آخر يرتبط عادة بمقاصد موجّهة.

وتنتهي قصص غواص الأرض في العادة بمعاناة ما بعد الخلق ؛ فيرسل الحائق شحوصاً في رحلة لمعاناة العالم المصنوع حديثاً وقياس مداه وكما هذا الديدن فإن هؤلاء الأشخاص لا يتولون أمر العمل المعهود به إليهم وحسب ، بل يتربصون لإشباع اهتماماتهم ورغائبهم ونتيجة لهذا العمل المحرّم ، يحوّل الشخص بطريقة تفسر صيعته أو طبيعتها وفي إحدى القصص يرسل (الحدأة) إلى الخارج ولكنها يتوقف عن الأكل فيعاقب ويحكم عليه بأن يأكل الحثث ، ومن هنا فإن الحدان أكلة الحيف

إن هذا المط من قصة الخلق موجود في كل أمريكا الشمالية وهو بالتأكيد السط القصصي الأعم والأوسع انتشاراً في السطقة وهو في بعض المواقع لا يظهر إلا بوصفه موضوعاً طارئاً ، على حين أنه في مكان آخر ينمو حتى يصير قصصاً موضوعة بكامل العناية وتحتوي على التفاصيل المدهش ومئات العناصر. وهذه القصص موضوعة في بداية الزمن أو في زمن تال للعهد الذي انتهى

بالحدث الجائح الذي هو دمار العالم بالطوفان [للمزيد من البحث في أساطير
غواص الأرض في أمريكا الشمالية، انظر North American Indians, Article
[on Indians of the Far North]

الظهور

في قصص الخلق الدائرة حول نمط الظهور ، يوجد العالم في أول الأمر من
دون أن يوصف حَقُّهُ أو يفسَّر بأية طريقة. وتوجد كذلك شعوب تعيش في أسفل
سطح الأرض الحالية عندما تبدأ القصة. وهذا النمط من القصة معي بصعود
هؤلاء البشر وبحثهم عن العالم الصالح للسكنى أو سفرهم إليه: هو يدور حول
المكان المناسب في العالم أكثر مما يدور حول الخلق الكوني وإن نمطين
رئيسيين من القصص هما على الدوام جزء من أسطوريات لظهور: قصة رحلة
الظهور إلى سطح الأرض وقصة النزوحات من مكان الظهور إلى موقع القرية
الحالية أو أرض الوطن. والقسم المميز هو قصة رحلة الظهور. ولما أزعج الحرج
لأولئك في أعماق الأرض هو في عادة مأزق الظلام والحرمان والقَدَر والجهنم
وعلى شعوب الظهور اساق أن ينتظروا الشخصيات الطويلة، التي يسميها إله
أو إلهة، لتأتي إليهم وتشبعهم في رحلتهم للظهور. وقد تكون الرحلة شاقة،
والدرب غير معروف بصورة جيدة. وفي بعض الأحيان لا يكون ثمة سبيل إلى
الخروج من العالم الأسفل؛ وعندئذ، وبأسلوب شبيه بغوص غوص الأرض
على التراب، يحاول أشخاص مختلفون، أو حيوانات أكثر مما هو معهود، أن
يحترقوا سطح الأرض من الأسفل. وقد يخفق الكثيرون قبل أن ينجح واحد.
ويمكن أن تكون وسيلة الصعود دالية أو شجرة أو فصلة أو جبلاً. وهي تكبر
سحرياً وتحمل الناس إلى الأعلى باتجاه العالم الجديد. وفي بعض الأحيان
يؤسس تتابع الظهور النظام الاجتماعي الشامل فتظهر شعوب من قبائل أو عشائر
كثيرة، تشمل في بعض الأحيان لأمريكيين الأوربيين، هي تتابع متضيف مع
المكاة أو النفس المادي أو الخلق. وأحياناً، تكون قناة الظهور مغلقة أمام كل
انقاردين على الظهور، ويكون السبب في أكثر الأحيان أن أحدهم يتحدى
محرماً، والنتيجة هي أن بعض الناس يُتركون إلى الأبد في العالم السفلي

وليست قصة الظهور مصحوبة على الدوام بقصة نزوح، ولكن مثل هذا النموذج شائع للغاية. وبعد الظهور، يكتشف الناس أن المكان الذي وصلوا إليه ليس مناسباً، فعلى الناس عندئذ أن يرحلوا إلى موقع قريبهم أو أرضهم الحالية. وقد يكون لنزوح تجوالاً في اسحت عن موضع مناسب، أو قد يكون رحلة موجّهة نوياً إلى مكان مسمى. وتوحد كذلك قصص نزوح مستقلة عن قصص الظهور، وقد يكون كل جزء في أي تركيب بسيطاً أو مفصلاً بعناية. وليست قصص الظهور عامة مثل قصص غواص الأرض، ولكنها موجودة على نطاق واسع في كل ما يطلق عليه الآن الولايات المتحدة، مع القليل من الانتشار المدوّن في كندا الحنوبية. [North American Indians, Article on Indians of the Southwest، انظر كذلك،]

خالقان

إن النمط الآخر من قصة الخلق الذي يطهر على نطاق واسع في أمريكا الشمالية، ولاسيما في جميع أنحاء الولايات المتحدة، هو النمط الذي يُبرر حاليين والأشخاص الخالقون هم في العادة متخاصمون وخلق العالم هو حصيلة صراعاتهم. وكثيراً ما يكون الخالقان مترابطين، وهما تفاعلان بطرق متعددة وهما في حل الأحياء أحوال، وأحياناً، وعم وابن أخيه، وأب وابنه، أو مجرد شخصين فريين يتلاقيان في فعل صنع العالم وفقاً لأساليهما وخططهما الخاصة بهما. وفي المؤلف توحد عناصر المنافسة، وإثنية الخير والشر، والقوى الإيجابية المتعارضة مع القوى السلبية والمثال المعروف هو القصة الإيروكوانية Iroquoian التي يخلق فيها العالم أخوان، أحدهم جيد والآخر سيئ والأخ الجيد هو المثال انشوعي للشر. في حين أن الأخ السيئ ينتهجه ويفلب بعض الخير، مُدخلاً العناصر التي تعيق حركة الحياة الإنسانية، كالمرص، ولآفة الزراعية، والأويثة، والحيوانات لخطرة. وفي لحظة الذروة يلتقي الأخوان عند حافة العالم في مبارزة فاصلة حاسمة: فمن يستطيع أن يحرك الجبل إلى أبعد سيكون الفائز. ويحاول الأخ السيئ أولاً. وبعد جهد جهيد يحرك الجبل قليلاً. وحين يلتفت نحو الأخ الحيد يقلل الأخ الحيد الجبل من دون عاء إلى مقابل ظهر الأخ السيئ. وباستدارة الأخ السيئ إلى الوراء للافتخار بإنجازه،

يهشم أنه على الحل ويلوّه محولاً إياه إلى شكل مشوه بصورة دائمة. نم يستبقي الأح الحيد على حيانه على حساب أن يصبح الأسودح لمجتمع «الوحه الكاذب» بتكريس نفسه للشفاء من المرض.

السرقه

ن قصص سرقه النور والنار والماء والطرائد والسملك والأشياء الكثيرة الأخرى الضرورية للحية الإنسانية موجودة بصورة واسعة، ولكن على وجه الخصوص في أمريكا الشمالية الغربية من كل الطريق الجنوبية الغربية شمالاً إلى منطقة الساحل الغربي اشمالي. وكما هي الحال في قصة الظهور، فإن قصص السرقه لا تفسر الخلق بمقدار ما تفسر التحول الذي حدث في أول الزمان والشرط الذي يحرض على العمل في هذا النمط من القصة هو فقدان شيء أو الافتقار إلى شيء - من قبل السور أو الطرائد - يكون ضرورياً للحياة الإنسانية. وغالباً ما كان يكتنم سرّ المردة أو الأغوال أو الآلهة الذين يقيمون في مكان يتعذر الوصول إليه. وتركز القصة على شخصية بطولية تدخل، من خلال اشجاعة أو المثابرة أو السحر، وفي بعض الأحيان يساعده تمويه بارع، في المكان الذي تحفظ فيه ضرورية احياة المفقودة. والسرقه، يحقق الطل إعناق هذه الضرورية، ومن ثمة يصبح الحياه ممكنة. ويصاف في بعض الأحيان ابحراف أخلاقي عندما يُحطّ من قدر البطل العائد أو يجافى؛ والنتيجة هي أن الشروط المثالية التي كانت ستوجد تضيع، فيؤدي ذلك بالتالي إلى الفلق واضيق.

والد العالم

جری أحياناً تحديد علم نشوء الكون من طرر والد العالم وتمييزه من غيره، ولاسيما في شمال الجنوب العربي الأمريكي. ومن أثر الأمثلة المستشهد بها شيوماً قصص قبيلتي لويسن Luesen ودييعوين Dieguen من كاليفورنيا الجنوبيه ويوجد في هذه القصص إحياء بالخلق الحنسي، ومع ذلك فإن الأعمال الدقيق للفكر في الأمثلة المعروفة يشير من طرف خفي إلى أنها أشبه ما تكون سطر قصة الحالفين واشخصيتان الأزليتان هما أخت وأخ، وتنتهي صراعاتهما

على الهيمنة بتعدي الأخ حنسياً على أخته (التي تنحب فيما بعد بعض مظاهر العالم، التي تتضمن في العادة قطعة صغيرة من الأرض). ولمثال الآخر المستشهد به عموماً على خلق والد العالم هو قصة الخلق عند الزوني Zuni التي دونها فرنك هـ. كوشينغ Frank H. Cushing في أواخر القرن التاسع عشر ومهما يكن، فليس في روايات الخلق الزونية Zuni الكثيرة المدونة لاحقاً ما يشتمل على الخلق الجنسي من قبل الأب السماء والأم الأرض، ذلك الخلق الذي أخبرنا به كوشينغ. وعلى ذلك لا بد أن نستخلص أنه إذا كان ثمة دليل على وجود علم نشوء الكون القائم على ولد العالم في أمريكا الشمالية فهو دليل صغير

الأصول النباتية والحيوانية

إن قصص أصل النباتات والحيوانات كثيرة الشيع في كل أنحاء أمريكا الشمالية، وبصورة واضحة في تضافها مع التمدج الغذائية لكل قبيلة من القبائل ومن أشد قصص هذا لسمط انتشاراً وتعقيداً قصص «امرأة الذرة» الموحودة في كل أقسام أمريكا الشمالية التي تنمو فيها الذرة الصفراء. والملص البارز للكثير من هذه القصص إنما هو ورطة «امرأة الذرة» في إبان الأحداث التي تُدخل النبات في الفلاحة الشريفة. وامرأة الذرة، وعلى وجه الخصوص في صيغ مطقة الغابات الجبلية الشرقية، تنج لدرة بإزالة الوسخ من جسمها بـ «الفرك»، أو بإخراجها الحبوب بالتعوط ولا يحتاج الناس في هذا العهد الأول إلى العمل من أجل الطعام. فهم يتلقونه هبة من (امرأة الذرة) وأخيراً يلاحظ عدة أشخاص «امرأة الذرة» وهي بذهب لجميع الطعام ويكتشفون كيف ينتجه. وإذا يملؤهم ما يرونه بالحبة والفرز، يتهمونهم بممارسة السحر ويتأهبون لقتلها وإذا تعلم «امرأة الذرة» قدرها من حلال معرفتها بالغيب تقول لقتلتها ماذا عليهم أن يفعلوا بحسدها؛ فعلى نحو نموذجي، يجب أن يحرق جسمها النازف حوالي الحقول المحروثة، ولكن على الناس في هذا الوقت أن يتعهدوا بالنباتات بالعناية لكي يتلقوا العناء الذي يمد بأسباب الحياة.

وكثيراً ما تظهر «مرأة الذرة» عند قبائل البويبلو Pueblo في جماعات أربع محددة بألوان أربعة. والذرة المشحصة محدّدة بأنهم الأم بالنسبة إلى الناس، وهكذا فهي متواحدة مع الحياة نفسها. و«امرأة الذرة» بوصفها «امرأة صفراء» هي شخصية في سلسلة من القصص المديدة عن امرأة شابة معاصرة. وقد تشير المرأة الصفراء خفية حتى إلى عناصر الشخصية المحتملة.

وقصص الأصل الحيواني معروفة على نطاق واسع في أنحاء أمريكا الشمالية. ويروي الإنويت Inuit (الإسكيمو) قصصاً عن سيدنا Sedna، وهي عروس متمنعة تتروح في أمّال زوجها حادعاً. وبعدئذ، يرورها أبوها فلا يجدها إلا بائسة في بيت زوجها والأب في محاولته إنقاذها يقتل الزوج ويفر الأب والابنة بالقارب، ولكن فرارهما يتعرض للتهديد من أهل الزوج ويحاول الأب التصحية بسدنا لإنقاذ نفسه فيرميها من القارب، ولكنها تتعلق بحابه بأصابعها. والأب وهو لا يزال يحاول النجاة بنفسه يقطع أصابع سيدنا، قطعة بعد أخرى وحتّ تسقط هذه القطع المتوردة من بدنها في الماء. تتحول إلى حيوانات صيد بحرية. وأخيراً، وعندما تسقط سيدنا نفسها في البحر تنزل إلى القعر، حيث تقيم بوصفها سيدة الحيوانات المخيفة. [انظر سيدنا Sedan]

وصنف الشخصية المختلف كثيراً هو امرأة عجلة الجاموس البيضاء من المأثور الشموي لـ «أوغلالا لاکوتا» Oglala Lakota وهي بوصفها جموسة تكشف للس دوره طقسية، وهكذا تدعم حاجاتهم الجسدية والروحية على السواء.

وفي الكثير من المناطق حيث تكون تربية وصيد أهمية على السواء، كثيراً ما تكون أصول الحيوانات والنباتات مجموعة أو متحدة في قصة واحدة. وهي في منطقة السهول عموماً قصة أصل الجاموس والذرة الصفراء وهي في المناطق الأخرى، كالعابات الجنوبية الشرقية، مثلاً، القصة التي تروي التحول الحدث في أول الزمان والذي يسفر عن ضرورة العاء الشري في الحراثة والصيد - أي أنها قصة أصل الزرع والصيد

قصص المحتال

تركز أوسع القصص انتشاراً وشهرة في أمريكا الشمالية على شخصية صارت تعرف بمصطلح «المحتال» وتتخذ هذه الشخصية أشكالاً جسمانية متعددة، وفي جملتها الذئب الأمريكي البصفر، والغراب الكسر، وتغلب الماء، وأبو دُرَيْق، وعده أنواع من الشخصيات ذات الأشكال البشرية. وعلى الرغم من أن الكثيرين من جامعي المأثورات الشفوية لأمريكا الشمالية ومفسريها لم يعتبروا قصص المحتال غير تسلية، فإن المزيد من الاهتمام قد أولي لتفسير هذه القصص ربما أكثر من أي نمط قصصي آخر ومن المهم أن قصص المحتال ليست كلها ذات نمط واحد والأدوار والشخصيات التي يؤديها المحتال كثيرة وغالباً ما تكون معقدة. ويمكن أن تظهر شخصية المحتال كذلك بوصفها بصيراً في الكثير من أنماط القصة الأخرى التي ناقشتها.

وتكاد الحاجات الإنسانية الأساسية - الدوافع الجنسية، والعذاء، والإحساس بالذات، والقبالية الاجتماعية، والمعرفة - تشكل على الدوام شخصية المحتال. والمحتال هو على الغالب جسي بصورة فاحشة، وله صلات جنسية بান্তه أو حماته، فيخالف بذلك أشد المحرمات متاعاً عن التعبير ولديه على الأغلب أعضاء جنسية مبالغ فيها كثيراً، من نحو قضيب وحَب عليه من شدة طوله أن يلفه ويحميه في حزمة على ظهره. والمحتال مهتم في جل الأحيان بإشباع جوعه فيأكل كل شيء (وبالتأكيد الطعام المحرم عليه). وعلاوة، فهو عديم القابلية الاجتماعية، أو معادٍ للمصلحة الاجتماعية، أو زائف القابلية الاجتماعية. وهو يلعب على الناس ويخدعهم، مما يفضي إلى ألمهم، أو عرقلتهم، أو موتهم. وهو بطيء في التعلم، ولكنه شديد الثبات إلى حد الحماقة. والمحتال شخصية كثيرة الحركة؛ والقصص التي تدور حوله مسلية ولا ريب، ولو كانت فيها بذاءة في بعض الأحيان. وتكد القصص برغم ذلك يقدِّرها الأمريكيون الشماليون كثيراً على الدوام. ولا ريب أن ذلك لأن قصص المحتال نادراً ما تكون مجرد قصص عن محب للمزاحات العملية أو بهلول، بل هي قصص عن طبيعة لعالم وطبيعة الإنسان. وفي بعض القصص يكون المحتال

الخالق الكوني بالفعل، ولكنه في معظم الأحيان محوّل أو مثبّت وبسبب الأعداء الأسطورية للشخصية، فإن أمور كالموت والمصّة والشبق وكثراً من الجوانب السلبية في الإنسان تفسّر وتستكشف معانيها. وتعزى إلى أعمال المحتال حتى الملامح المادية في الكون مثل «درب التبانة». ومن الممكن مقارنة المحتال في بعض النواحي بنمط شخصية بطل الثقافة، الذي يسرق لنور أو النار أو الطرائد؛ وفي الواقع كثيراً ما يصوّر المحتال في هذا الدور عيه ويدو كذلك أن قصص المحتال مرتبطة كذلك بقصص الخلق التي تُبرر شخصين حالقين متخاصمين، لأن المحتال كثيراً ما يؤدي بفيض دور الإله الروحي الخالق. والمعاداة واضحة في أحوال كثيرة، لأن المحتال ليس إنهماً أو حتى كائناً روحياً، ومع ذلك فمن خلال أفعاله يقلب الخلق ويعيد بذلك تنظيمه [للمريد من البحث، انظر

[Tricksters, Overview Article and Article on North American Tricksters

أورفيوس

إن النمط الآخر من القصة المعروفة على نطاق واسع عند الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية هو اسمط الذي يصور موت أحد أعضاء العلاقة الذكرية - الأنثوية الحميمة. وعادة فإن المرأة هي التي تموت. والباقي على قيد الحياة المبتلى بالحرن الشديد يتجاهل الحظر القاتل بأن الموتى لا يمكن وصول الأحياء إليهم ويذهب في رحلة البحث عن محبوبته المينة وتكون هذه الرحلة في كثير من الأحيان طويلة وشاقة، ومع ذلك تكافأ مثابة. لباحث أخيراً ويتم سرخ مكان الموتى وكثيراً ما يكون الاتصال بالمحجوبة الراحلة متوقفاً على الاختبارات التي على الباحث أن يجتازها؛ ويفضي لنجاح إلى الالتقاء وإلى البهجة والسعادة المتجددتين. ويوضع في العادة اتفاق يؤسس الشروط التي يمكن للعاشق إذا اتخذها أن يعود إلى عالم الأحياء وفي كثير من الأحيان ينص هذا لاتفاق على ألا يلمس الشخص المست أو يلتفت إلى الوراء حتى يعود الزوجان إلى عداد الأحياء مره أخرى. وفي بعض الأحيان يجب أن يوافق اباحث على أن يعامل العاشقة بلطف بعد عودتهما وألا يضربها أو يسيء إليها. ومن دون استثناء، لا تراعى الشروط لسبب ما - كالتشوق، أو عدم المبالاة، أو الفضول - فتختفي

المعشوقة على الفور لتعود إلى الأموات، مغلفة إلى الأبد إمكانية عودة الموتى إلى الحياة. إن هذا السمط من القصة، المعروف على نطاق واسع في كل أنحاء العالم، يتعين ويتميز بالرجوع إلى أورفيوس، الشخص المذكور في صيغة هذه القصة في الأساطوريات اليونانية. إنها قصة عن حتمية الموت، ولكنها بصورة أوسع عن الوضع البشري.

الكلام

إن الفكرة القائلة بأن الكلام قوة خلاقة موحدة على العموم هي قصص الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية وتعتقد هذه الشعوب على العموم بالرأي الذي مفاده أن أفعال قص القصص الملائمة هي أفعال خلاقة، أي أفعال تديم السلطات التنظيمية الخلافة التي تقص هذه القصص عنها وفي بعض الأحيان تتوحد سلطة الفكر والكلام مع سلطة الخلق، كما في قصص الأنثومادي Achomadi والأكوما Acoma عن الخلق أما عند النافاجو Navajo، فيتشخص الفكر والكلام بأبهما شخصيتان مهمتان في قصص الخلق؛ وبصورة أكثر أهمية، بأبهما روجان يدل اسمهما الموحدان على العنصر الأعمق والأكثر مركزية في الفكر الديني للنافاجو.

تأدية الأسطورة

ليس لدى اللغات الأمريكية الأصلية، مع بعض الاستثناءات المهمة في الفترة التاريخية، بطير مكتوب لما هو منطوق. ولذلك فعريب على الثقافة الأمريكية الأصلية كتابة الأساطير وقراءتها ويتم حفظ القصص حية في أدهان الأحياء من أعضاء الثقافات وفنوبهم، الأعضاء الذين يتحملون المسؤولية الدائمة عن الحيلولة دون فقدانها وقص الكثير من هذه القصص مقصور على فصول خاصة، وفرص مناسبة، وعلى الذين هم مؤهلون لسردها ويستحقون ذلك وفي بعض الأحوال تقال القصص ليملكها بعض أعضاء الجماعة. وقد تؤدي القصص دور لحجة والتفسير بالنسبة إلى تأدية الشعائر أو دور اتجاهات لها، أو قد تكون لها علاقة طفيفة إذا كانت لها أية علاقة بالممارسات الطقسية

والكثيرون من الأمريكيين الأصليين يحجمون عن السماح بأن تدوّن القصص سواء بالشكل الكتابي أم المسجل على شريط. وهذا الامتناع قائم أكثر من أي شيء آخر على المدى الذي تكون فيه عمليات تدوينية كهذه مبتورة فتنتهك بذلك الأبعاد الحية للموروث القصصي، الذي يكون فيه سرد القصص عملاً إبداعياً ومعدياً وبالمقارنة، فإن النص القصصي المترع من ثقافة هو ظل لآحياء فيه لـ«حادثة» قصصية، وهو في صميمه عرضة لسوء الفهم وسوء الاستخدام

المقاربات التأويلية

ماذا نعلم أو ماذا نستطيع أن نعلم عن الديانة والثقافة لقبلة من القبائل من قصصها؟ ماذا يمكن أن يُعلم من هذه النصوص عن العملية القصصية وتشكلها ونموها وتاريخها ووظيفتها؟ يذهب أحد الآراء إلى أن أمثال هذه القصص هي وسيلة الثقافة للتعبير عن القيم الاجتماعية والثقافية والدينية الأساسية ويجزم رأي آخر أنها تعبير عن المشاعر والبنى المشتركة عند البشر كافة. ومن الواضح أن الأنماط والأغراض القصصية موجودة في مناطق جغرافية واسعة وفي عدة قارات، وبين مختلف الأصناف الثقافية، وأنظمة القيم، ورؤى العالم، والشروط البيئية، والأساليب العذائية، فتحدد بذلك إمكانيات التحليلات الثقافية الخاصة للقصص على مستوى النمط أو الغرض أو الموضوع. إن دراسة الأسطوريات في أمريكا الشمالية تواجه الكثير من التحديات والعقبات.

لقد تم اتخاذ عدد من الاستراتيجيات للتغلب على الصعاب التي تواجه مهمة تأويل الأسطوريات في أمريكا الشمالية والمقارنة لمدارس على أوسع نطاق، وهي استخدام الأسطوريات أداة قياس لانتشار الثقافة، تتجنب مسألة التأويل إلى حد كبير والدراسات الانتشارية معنية في المقام الأول بحدوث الأنماط والأغراض الحكائية وفقاً لنظام استنبطه أنتي آرني Antti Aarne وستيث طومبسن Stith Thompson وتقوم المقدمة المنطقية لهذه الدراسات على لقضية القائلة بأنه عندما يظهر نمط وعرض حكايا في مناطق جغرافية متجاورة،

فمن الأرجح أن يعلل ذلك بالانتشار من منطقة إلى أخرى وليس بالأصول المستقلة. ولقد تم وضع الأثرية العظمى من المجموعات القصصية والدراسات المقارنة لقصص أمريكا الشمالية مع العناية باستخدامها مقياساً يقاس به انتشار الثقافة في أنحاء المكان وعصر الزمان وقد وفر هراشس بوس Franz Boas وتلاميذه الكثيرون قوة الدفع الكبيرة وراء هذا النوع من الدراسة في عموم الشرط المبكر من القرن العشرين.

إن معظم الاستراتيجيات لتأويل الأسطوريات الأمريكية الأصلية قائمة على فصايا حول طبيعه الأسطوريات كان المقصود منها أن تطبق بصورة شاملة. والوظائف السوسولوجية والسيكولوجية للأساطير قد فصل فيها القول مالبوفسكي Malinowski ودوركهايم Durkheim ويونغ Jung وغيرهم. وعلى حين تأسست بعض الدراسات البارزة للأسطوريات الأمريكية لشمالية على هذه الساذج، فإنه لما شير الدهشة أنه كان لهذه المقاريات تأثير عام طفيف في دراسة الأسطوريات الأمريكية الشمالية. وعلى حين أن أمثال هذه الدراسات صحيحة ومضبوطة، فإنها قد قصرت التأويل على المنظور الوظيفي المفروض

وحيث تقوم الدراسات المرتكزة على وظيفة مفترضة للأسطورة بتفسير مصمون نص من النصوص على ضوء هذه الوظيفة، يتم شداد أعمق مستوى للتحليل في التحليلات الببوية للأسطورة. وقيناً فإن الدراسة الأشهر، ولكنها ليست لشكل الوحيد للدراسة الببوية، هي الدراسة التي فصل الكلام فيها كلود لبيمي - ستراوس Claude Levi Strauss. وهو يثبت مقارنته التحليلية في عدة دراسات للأسطوريات الأمريكية الشمالية (وفي جملتها عمله حول القائل الزونية Zuni والتسيمشيانة Tsimishian والونبة Pawnee والوينبغونية Winnebago)، على الرغم من أنه يركز في معظم دراساته للأسطورة على أمريكا الجنوبية، تلك الدراسات المشورة في كتابه متعدد الأجزاء (الأسطوريات Mythologiques 4) أحرء، 1964 - 1971، والمترجم إلى الإنجليزية بعنوان Introduction to a (Science of Mythology, 4 vol, 1970-1981

ويذهب ستراوس إلى أن ماهية الأسطورة هي في القصة التي تسردها، وليست في تحديد أغراضها وموضوعاتها وينكشف معنى القصة تبين العلاقات المتبادلة بين عناصر القصة، أي بتحليل بنية القصة ويستند هذا التحليل إلى رأيه القائل بأن الفكر الأسطوري يتقدم دائماً من إدراك التعرضات الأساسية إلى حلها والدراسة البنيوية للأسطورة هي عند ليفي - ستراوس منصبة على اكتشاف القيم المشتركة بين عناصر القصة - العناصر التي تصطف في أنموذج يعكس التعارض الأساسي المثنى الذي تقوم الأسطورة بالتوسط فيه. [للمزيد من البحث في عمل ليفي - ستراوس، انظر Ge Mythology and Structuralism].

والشكل الآخر للتحليل السبوي الموجّه نحو دراسة الأسطوريات الأمريكيّة الشمالية يقدمه آلان دندر Alan Dundes في كتابه The Mythology of North American Indian Folktales (1964) ودندز في توسعه في العمل الكلاسيكي لـ (ف ي بروب) V.I. Propp (مورفولوجيا الحكاية الشعبية) (1928) يحدد أغراض القصة من حيث قصدها وقيمتها (كالافتقار، وقتيل الافتقار، والحطّر، والانتهاك). فيستطيع المرء أن يصف وينمط بنية القصص على أساس هذه المقومات، فيتيح بذلك لدراسة الأسطوريات ومقارنتها وتحليلها أن تكون على مستوى لا يقتصر على وحدتها المصمونية السيطيّة.

وكانت في الربع الأخير من القرن [العشرين] تطورات في دراسة الأسطوريات موجّهة نحو تفسير أعمق لصوص لقصص، وتريد قيمتها قدر الإمكان دراسة تفصيلات السرد الخاص للقصص الذي ينصم اللغات التي رُويت بها لقصص. ونحاول هذه المقاربة أن تبرهن على أن الأسطوريات الأمريكيّة الشماليّة مساوية للأدب وأن نصوصها يجب أن تُدرس بما يُدرس به أي أدب من الجهد والاهتمام النظري على أن هذه المقاربة تذهب إلى أبعد من ذلك بإدراكها أن الاختلاف الأساسي بين الأدب والأسطوريات هو أن الأسطوريات، بطبيعتها، محكيّة إنها شعويّة حصراً، ولذلك يجب أن تُدرس على أنها حادثة اجتماعية وثقافية بالإضافة إلى أنها نص

وقد قام دل هايمز Dell Hymes بسلسلة من الإسهامات المهمة في هذا الطور في دراسة الأسطوريات الأمريكية الشمالية، في بحثه في الدرجة الأولى في مواد من قبائل الساحل الشمالي الغربي. وقد أثبت هايمز بطريقة مجدية أن الترجمات الحرة للقصص، لـ«النصوص» التي كثيراً ما نستخدمها، مختلفة جذرياً وبصورة متكررة عن القصص كما حكيت في الأصل ويتوجبه تحليله لاحقاً إلى النصوص في اللغة الأصلية، يُظهر أنه لا نستطيع أن نفهم أعماق مستويات معناها إذا لم نكن مدركين العلامات اللغوية غير القابلة للترجمة، واللغة التي فيها إعادة وتكرار، ورمز الفعل، والملاحم الأخرى التي لا تكون قابلة للملاحظة في كثير من الأحيان إلا عندما يدرس القصة في اللغة التي حكيت بها وكما حكيت بالفعل وقد جذب الانتباه كذلك إلى الطرق المختلفة التي يمكن بها تأدية القصة، من الإيضاح المجمل لمستعلم من الخارج إلى التأدية الكاملة التي تشتمل على عناصر أسلوبية كثيرة، كالإيماء، والتعبير الوجهي، والتوقيت، والعصاحة، والتلفظ. وينبغي أن تنصم دراسة عناصر الأداء ملاحم مثل الدعث على انقص، والعلاقة بين الرواية والحاضرين، ورد فعل الحاضرين، والتأثيرات المتوقعة والفعلية للنص ويصف هايمز مقارنته بأنها الإصغاء إلى النص بكل تفصيلاته عند البحث عن التغيرات في شكله ومعناه.

وبالاستناد إلى كل المعايير تقريباً فإن الأسطوريات مهمة لدراسة الدين، وليست دراسة الأديان الأمريكية الأصلية استثناء ودراسة الجوانب الدينية في الأسطوريات الأمريكية الأصلية لم تكن تبدأ ضمن الدراسة لأكاديمية للدين. وإن إمكانية دراسة كهذه وأهميتها لهما شأن كبير^(*).

(*) Sam. D. Gill, North American Religions- Mythic Themes In: Mercea Eliade ed., Encyclopedia of Religion, Mac Millan, London 1987

الفصل السادس

نماذج من الأدبان البدائية (2)

الديانات الأفريقية

J.C.Froelich

ترجمة: يوسف شلب الشام

مشاكل المفردات

إن ثمة اليوم غمراً كبيراً في المفردات اللغوية لا يزال يلقي الظلال على الأدب المخصص للمعتقدات الأفريقية الزنجية واستعمال مصطلحات غامضة يؤدي أحياناً إلى أخطاء فادحة. فلا بد إذن من الاعتماد على مفردات محددة تحديداً دقيقاً لمعرفة موضوع الحديث على أتم وجه.

حيوية أم وثنية

من المناسب قبل كل شيء أن نستبعد كلمة - نمائية - Fetichisme ، أولاً لأنها تحمل معنى سيئاً ، وبالتالي لأن الأفريقين «لم يعبدوا الأصنام» في أي مكان كما كان يعتقد فيما مضى. ومع ذلك فإن ثمة مؤلفين يحافظون على هذه الكلمة لتدل على شكل منحط من لطقوس السحرية التي تلعب دوراً هاماً في بلاد خليج غينية. ونحسب أن نستعمل كلمة التيممة - Fetiche إلا في هذا المعنى الضيق جداً، معنى شيء مادي مصوغ ومحض لقوة وفعالة سحرية، طلسم أو تيممة عالية جداً إذا أردتم.

إن كلمة حيوية - Animisme تحدد الاعتقاد بوجود عنصر غير مادي «روح» أو «حياة» نسكن في كل الكائنات وكل الأشياء مرئية كانت أم غير مرئية. واستعمال هذا المصطلح له ما يبرره، ذلك لأن هذا الاعتقاد يوجد في كل الديانات التقليدية الأفريقية، ولكنه ليس كافياً بوجه عام، لأن هذه الديانات تضع في اللعبة مفاهيم أكثر تعقيداً من ذلك بكثير ومن جهة أخرى فإن مصطلح «الحيوية» المحدد على هذا الشكل يمكن أن يطبق على معتقدات أخرى أو نظريات أخرى. مفهوم تيلهارد دي شاردان الكوبي، الذي يقبل بوجود «وعي أولي» في أحقر جزئية من المادة يمكن أن يحمل على جدارة صفة «الحيوية»

ونحن لن نقبل حجة كانت قد قدمت في ندوة أيدجان عن الديانات ادعت بأن معنى شيئاً يرتبط بهذه الكلمة فكلمة «حيوية» لا تحمل أبداً معنى شيئاً. وعلى الأفريقيين أن يتعدوا عن هذه الحساسية التي تقودهم إلى اعتبار بعض الكلمات سيئة المعنى لسبب واحد هو أنها تطبق عليهم (باعتبارهم وطينين. محليين، سود إلخ)، فإن ذلك يُعقد عبثاً عمل الباحثين الذي سيعمدون بدافع من تسامح مهذب إلى أن يتجنبوا استعمالها بعد اليوم

وقد عرصوا أيضاً على هذه الندوة نفسها بعبارة «الديانة الكوبية» الذي يستدعي الشعور بوحدة مع الطبيعة، ولكن أليست الديانات كلها كوبية؟. أليس إله المسيحيين والمسلمين هو الذي خلق المجرة والسدم البالغة البعد؟ واقترحوا أيضاً تعبير «الديانات الأفريقية»، وهو ما يبدو لنا شيئاً لأن هذه الديانات ليست خاصة بأفريقيا، فنحن نجد لها على النموذج نفسه بعيداً جداً عنها في الزمان والمكان.

على هذه المصطلحات التي تم تحديدها خطأ، نفضل نحن مصطلح «الوثنية» منضمين في ذلك إلى هـ ديشامب، لأن هذه الكلمة تبدو لنا الأصلح، ولأنها ببساطة أكبر تحدد الحقيقة ففي مطلع عصرنا كان «الباغاني Pagani» هم الفلاحين، بينما كانت «الوثنية Paganisme» تعني يومئذ العبادات القديمة التي تؤمن بتعدد الآلهة والتي استمرت طويلاً في الأوساط الريفية في الوقت الذي كانت فيه المدن قد أصبحت مسيحية. وفي أفريقيا ترتبط الديانات التقليدية بالأرض الصالحة للزراعة والتجمعات السرية الريفية، فهي عبادات الفلاحين قام ما هو أساسي فيها على طقوس زراعية

الطوطمية

هذه الكلمة ستجنب استخدامها لأن استعمالها لا يطبق على أفريقيا بالرغم من أن مؤلفين كبار قد درجوا على استعمالها.

حقاً قد يوجد، تبعاً للتحديد التقليدي للطوطمية، «روابط بين البشر وبعض أصناف الحيوانات أو النباتات»، ولكن هذه الروابط هنا مفككة جداً. والأشكال المختلفة من الطوطمية كما تبدو في أمريكا الشمالية وأستراليا وميلانيزيا تختلف عما هو موجود في أفريقيا أو أنهم يصفون على الطوطمية معنى عاماً جداً، وفي هذه الحالة يمكن أن نجدها في كل مكان، في شعارات السب لدى المجتمعات الغريبة على سب المثال. أو أنهم يحاولون أن يحددوا بدقة صفاتها الوعية، وعدد ذلك يرون أن مظاهر الطوطمية الأفريقية لا تنطبق تماماً على الأوصاف المحددة

لقد رُبطت بعض الزمر الإنسانية ببعض الحيوانات، ونجسد هذا الرباط بعض المحرمات الغذائية أو غيرها، وفُسر بأساطير. ولكن الحيوان هنا ليس إلا بناسخاً للمحد الحالد، أو أنه حليف له في أغلب الأحيان والأساطير الأكثر حداثة على ما يبدو تميل لأن تقدم تفسيراً عقلياً عن التحالف بين الإنسان والحيوان عن طريق أسطورة يبدو فيها الحيوان وكأنه قام في يوم ما بتقديم خدمة لرمرة من البشر تعرضت للأخطار

الإله، الآلهة، الجن

سطلق اسم الله على الخالق، على الشخصية لإلهية العليا. ولكننا منسهد وجود آلهة ثانوية يجدر ب أن نحفظ لها بهذه التسمية لنتمكن من ترجمة لمفاهيم الوطنية.

وسنستعمل كلمة «الجن» للإشارة إلى الكائنات غير المرئية التي تسكن الأرض وترتد الصخور والأشجار والأنهار وتتدخل في حياة البشر هؤلاء هم «غير المرئيين الكبار» أما كلمة «لوتان» Lutin التي تذكرن بالميولوجيات لشمالية وتدل فيها على كائنات (الهومانيد) لصغيرة غير المرئية التي تعيش في لأشجار أو في تحاويف لأرض، فإنها ستدل هنا على «غير المرئيين الصغار»

المحرمات

نسبى «محرمًا» كل عمل نهت عنه الآلهة أو الجن أو الأجداد. فثمة محرمات يباس (وهي أعمال لا يجوز اقترافها، كما هي الحال في «التبوء» البولينية)، ومحرمات غذائية تنتشر انتشاراً كبيراً. ففي الحالة الأولى يتعلق الأمر بتصرفات أو حركات لا يجوز القيام بها على مقربة من الإله أو في بعض المناسبات، أو بأشياء وألوان لا ترضي الإله فلا يحب الاقتراب منها وفي الحالة الثانية يتعلق الأمر بحيوانات متحالفة أو متناسحة عن الأجداد لا يمكن أكلها. إلا أن ثمة أيضاً تعليمات إيجابية أو أعمالاً لا بد من تنفيذها.

السحر العجائبي Magic

سنطلق اسم السحر العجائبي على مجموعة من التقييدات التي تسمح للاحتصاص الذي تعلمها بأن يؤثر على العالم المرئي وغير المرئي بفصل سيطرته على القوى المختصة. وغالباً ما يكون الدين والسحر مترجين، ولكننا سنعمل على أن نميز العمل الديني عن العمل السحري العجائبي.

فالدين هو «الرابطة» بين الناس والآلهة وهو يشمل أساطير وطقوساً وصلوات وأصاحي تسمح بالتماس إحسانات الإله أو الآلهة أو الجن والدين هو نظام كلي يرافقه عبادة عامة وصلوات مختصة، وهو يصمم أخلاقاً وأدباً ويُمارس لمصلحة المجموع.

أما السحر العجائبي فهو، على عكس ذلك، تقنية ومشروع علم وبإمكانه أن يكون جماعياً ولكنه شخصي في أغلب الأحيان. والساحر العجائبي، بتحريك من القوى اللامرئية التي يؤمن بها، يتحكم ويفعل في العالم لمادي وفي العالم المرئي وحتى في الإله نفسه. وهو يعتقد أن بإمكانه توجيه قوى الطبيعة.

ويملك لساحر العجائبي بقوته أن يحقق رغباته ورغبات زبائنه. فعن طريق الرموز والتعازيم والأشياء المحملة بالقوة يمكنه أن يقيد القوى الكنية وعالم ما وراء الطبيعة. وعمله في غالب الحالات غير أخلاقي وسري ومضاد للمجتمع، وهو يحل محل الكاهن عندما يعتبر أن المصلحة الجماعية ليست موضوع مساومة، أو عندما تكون مصلحة زبونه متعارضة معها.

وسمى بين السحر الأبيض المباح والسحر الأسود. فالسحر لأبيض يحتل الاحتصاصي فيه مكانة مرموقة باعتباره شافياً مهمه أن يحضر التعاويذ و«الأدوية الواقية» التي تلعب دوراً هاماً في الطقوس الزراعية أو الاجتماعية ونشاطه علاجي، فهو سحر مضاد، أما السحر الأسود الإجرامي فيهدف إلى إرضاء غايات أنانية ويمارسه الاحتصاصي في السر.

الساحر الشرير Sorcier

سنطلق اسم الساحر الشرير على شخص أوتي، عن قصد منه أو عن غير قصد، قوة شريرة غير طبيعية. فالساحر وحش نفسي، مجرم يعامل على هذا الأساس، يلاحقه المجتمع ليجعله غير قادر على الأذى ويستطيع السحرة الأشرار أن يكونوا أكلة للنفس، ورماة لأذية سحرية، أو أن يكونوا رجلاً - حيوانات شبيهين بالغيلان لدناب التي اشتهرت في أوروبا خلال العصور الوسطى.

ومن المهم جداً أن نميز الساحر لعجائبي Magicien الذي يمارس السحر الأسود، وهو شخص مناهض هو الآخر للمجتمع وموهوب الجانب ولكنه اختصاصي باعتباره تعلم صنعته، وبين الساحر الشرير Sorcier الذي ولد هكذا أو أصبح كذلك دون أن تتدخل إرادته في هذا الأمر.

وهي كل حال لا يؤخذ السحر الشرير بالتعلم، لأن السحرة كتب عليهم من قبل أن يكونوا أشقياء ومجرمين.

على أننا يجب أن نحذر بشكل خاص من أن نطلق لقب السحرة الأشرار على كهنة الديانات الوثنية لمجرد أنهم يلبسون أرياء تدهشنا، مثلهم في ذلك مثل السحرة العجائبيين والمنطبيين والراقصين المقنعين والكهان والعرافين. فالزي الغريب مهما كان أمره لا دخل له في هذا الشأن.

والعاري الذي يريد أن يفرد تجربته لدينية مع تث التي تحتويها الأديان الأفريقية السوداء يجب أن يتذكر أن عياب الاستقصاء الاجتماعي والدراسات المتعلقة بالأجناس فترة طويلة من الزمن حجت طبيعة الوثنية الحقيقية، وأن المسيحية، بالمقابل، بدت في أغلب الأحيان مرتبطة بالحضارة العربية ارتباطاً

لا يفصمه شيء. وكما قال ب إلكسندر، يوجد في عقل السود كما في عقل البيض نوع من الخلط بين الإنجيل وبين لس البنطلون. وهنا يكمن أحد الأسباب لذي قامت رمرة شرية بدافع منها بالبحث عن أن تبني لنفسها ديانات تنسجم مع عبقرية عنصرها الخاص، وذلك يفسر أيضاً تكرار العادات التوفيقية في بعض المناطق.

وعندما ترد على سؤال يطرح في معظم الأحيان، فإننا نعد أن كل عمل تبشيري أو إداري أو تشريعي لا بد أن يكون مسبقاً بدراسة تسمح بتقويم الخصائص الحالية الصحيحة للمجتمع الذي نسوي الاقتراب منه أو هدايته أو مساعدته على التطور الاجتماعي. وكذلك من أجل أن نميز ما يحب الاحتفاظ به بكل ثمن وبين ما يمكننا احتمالاً أن ندمره، وأن نقوم الأخطار التي يواجهها المجتمع المقصود باهتماما. ولكن، كما ألمح إلى ذلك ب إلكسندر أيضاً. «ثمة كثير من العقول الخيرة التي تخشى أن تعرف المعرفة العمل».

الوثنية الأفريقية - روحانياتها وفلسفتها

مكانة الدين

في دراسة الوثنيات الرنحة - الأفريقية ثمة مشكلة استهلاله لا بد من حلها، كما يجب أن يحسب حسابها كل بحث يتم في هذا المجال فحن نجد في كل مكان ديناً ظاهرياً بسيطاً واسع الانتشار وديناً مقتصرأ على المطلعين على الأسرار والدعاة الاختصاصيون ليسوا كلهم من المستوى نفسه فالكاهن أعلى ثقافة من المؤمن، فهو يعطي أجوبة تختلف عن أجوبة ساكن الغابة، ويعسر الدين كما يجب أن يكون، عارضا إياه ضمن نظريته. أما ساكن الغابة فيعبر عما فهمت العامة منه وييدي منه ما هو قيد الممارسة

وينحى عن ذلك أما شهد وجود تنوع كبير في الطقوس. ولكننا في إطار المجتمعات الزراعية التي تنتشر في مناطق السودان (المناطق العشبية) والغابة لملح وحدة دبية حقيقية. إلا أن المعتقدات في كل مكان تفسر وتُسَوَّغ التنظيم الاجتماعي. والطقوس تجسد المعتقدات وتكرر مشاهد الحلق وتساعد على استمرار المجموعة البشرية ويصل لدين إلى نشاطات الإنسان، اجتماعية وسياسية واقتصادية وفية. ولا يمكن أن نهم أية مؤسسة إذا جهها النظام الديني الذي يسوعها

وإننا لنجد في كل ديانات العالم فاطة بعض ملامح الوثنية الزنجية - الأفريقية مما يؤكد وحدة الإنسان، وإن كانت الديانات اوثنية هي ديانات محبة تعكس استقلال المجتمعات القبلية وليس لها أية صفة عالمية

والديانات الأفريقية تولي العنصر الجسدي أهميه كبيرة. ومن يدرسها - وبخاصة ذلك الذي يراف ممرساتها لسحرية - يتعم بسرعة أية مكانة هامة يجب أن يحصنها للشعوذة إضافة إلى أن الديانات الأفريقية تهتم بالعلاج النفسي لتحمي طمأنية الفرد العاطفية في بلده وقد أشار كل من فورب Fortes

وإيفان بريشاردز في حوارهما إلى الدور الموحد للرموز الدينية والطقوس والمعتقدات في انظم الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد. «فالأفريقي يعتبر هذه التقيدات الطقسية الملاذ الأسى لحاجات وجوده الأساسية وللعلاقات الرئيسية التي تشكل نظامه الاجتماعي. الأرض والماشية والمطر والصحة والأسره والعائلة والدولة... ولا بد من الاحتفالات لدورية لتأكيد هذه القيم وتمتينها».

«والديانة الأفريقية تعتر العلم حلة روحانية واسعة يقوم فيها تفاعل مستمر بين القوى الطبيعية. وهي تعرف الانقسام الشديد بين المقدس والدينيوي، بين المادي والروحاني... فقد طور الأفريقي أنظمة دقيقة ميتافيزيقية لفكر... وليس ثمة وثنيون يعرفون حباهم، في عماهم، أمام الخشب والحجر، لأن الهدف من عبادته كثر روحاني، والشئ المادي المائل أمامهم هو لتسهيل هذه العبادة فحسب وهي فكرة ليست مجهولة على كل حال في الديانات الأعلى».

وكما هو الأمر في ديانات البحر المتوسط القديمة، فإن ديانات أفريقية الحيوية لا ينبذ بعضها بعضاً، فهي تتعاش مع بعضها وتتواحد أحياناً على الأرض الواحدة نفسها.

والسبب في هذا التسامح بسيط فيألى حاب حلمية موحدة لهذه المعتقدات، فإن هذه الديانات هي ديانات قبلية مرتبطة بجماعة بشرية محددة، ولا تحمل أية رسالة عالمية عليها أن تتحمل عبء شرها فلكل قبيلة آلهتها التي ليس لها أهمية إلا عندها وهي لا تسعى لأن تفرضها على الآخرين الذين لهم آلهتهم الخاصة بهم ومع ذلك ففي ديانات خليج بيبان يوجد من الجن أو من الآلهة ما أمكن لديانتهم أن تبنها شعوب غريبة عن طرق الشراء

وليس ثمة مجرد تسامح فحسب في الاحترام المتبادل للوثنيين لمعتقدات الآخرين، ذلك التسامح الذي يخفي شعوراً بالتفوق، وإلما يوجد شعور بالقول. فهم لا يعرضون على الإيمان بالآلهة الأخرى. حقاً إن كل واحد يكرم آلهته الخاصة الحامة، ولكن ما ليس مقولاً هو ألا يحترم الأحبي التراماته الخاصة به وقواعد جماعته الاجتماعية فهذه الديانات ليست تشيرية إذن، لأنها محرمة على المدس والغريب.

وبينما الإسلام والمسيحية، والبوذية (في اعتدال ما) هي دانات عالمية؛ والهندوسية ديانة اجتماعية - متمركزة، لأنها ترتبط بالبنى الاجتماعية للمجتمع، فإن الدانات الحوية الأفريقية هي جنسية - متمركزة. لأنها ذات ارتباط بالقبيلة أو بوجه عام بجنس معين، لأن الإله فيها غالباً هو الجد أو خالق الجد الرمزي لهذه القبيلة. فبين الإله وإنسان اليوم توجد سلسلة من الأجداد تشكل الجسر الواصل بين الطرفين.

إن الديانات الوثنية ليست مبنية على فكر منطقي بقدر ما هي مبنية على الحياة وتجربة الأجيال و«إخراجها من غلاف حياتها لنجعل منها بناءً منطقيًا جميلًا هو، بمعنى من المعاني، حياة لها»، فهي لا تستطيع أن تتقبل حارج مناحها الاجتماعي.

ومع ذلك فإن الزوج الأفريقيين لهم مفكروهم الذير حاولوا أن يفسروا العالم وخلفه وتوارنه، وأرادوا، أن يعرفوا أسباب الموت والشر ولماذا خلق الحائق القدير الصالح عالماً يوجد فيه الألم.

وتظهر أفكارهم في الأمثال والحكايات الأخلاقية والأساطير الشعبية، وتقى سرية في بعض الأحيان لا يطلع عليها إلا بعض المختارين القادرين على فهمها. لهذه الأسباب يمكننا أن نكلم عن فلسفة زنجية - أفريقية، وفلسفة لسانتو. ولكن الكلمة يحب أن تُفهم في مضمونها المحلي لا في معناها العالمي. «وإنه ليكون بعيداً عن الدقة أن نقول أو نعتد على أن الدوغون يملكون نظاماً فلسفياً في المقياس الذي يفهم فيه من هذا التعبير نظام للفكر بطريء واعٍ لنفسه. على أنه ليس من المبالغ فيه أن نقول أنهم كانوا يملكون تصوراً متماسكاً لتكون يمسر شكل يرضي إدراكهم كل مظاهر هذا العالم».

إن مفهوم الدين الذي ينمي إليه الإنسان عن خيار شخصي أو يرتد عنه، أمر مجهول من الوثني، لأنه لا يبدو إلا في الديانات الموحى بها مثل المسيحية والإسلام

ففي المجتمع الوثني لا يختار الإنسان أن يعبد إلهه أو يرفضه أكثر مما يختار طقوسه. ولدين جزء من المجموعة الاجتماعية - الثقافية التي ينتمي إليها كرهاً بسبب ولادته. ولتلك فإن الوثني الذي يعتنق الإسلام أو المسيحية يُعرل عن مجتمعه ويصبح غرباً عنه. وهذه النتيجة التي لا تبدو للعيان لها أهمية قصوى في انتشار الهداية

مفهوم العالم

إن نظريي الأنثولوجيا (علم الأجناس) حاولوا أن يفسروا ولادة الشعور الديني والأشكال التي يرتديها في العالم بنظريات ليس من غير المفيد أن نتعرف عليها. فالبدائي في نظر مورغان وفريزر، وبخاصة في نظر تايلور، كان لديه إدراك العالم فوق - طبيعي عندما كان يشاهد أنه خلال النوم يبقى في عنصر فاعل هو الذي يستدعي الصور والأحلام. وقد قارن بين الرحل الميت والرجل النائم واستنتج من ذلك فكرة روح مميزة عن أجساد الرجال والحيوانات. وكان أن حلص في النهاية إلى فكرة تسخ لأرواح الطليقة في الحيوانات والنباتات ويرى سبب أن مبدأ الدين يكمن في عادة الأجداد. لأن البدائي لا يستطيع أن يتقبل الانتقال من الحياة إلى الموت دون أن يبقى منه شيء ما ثم انتقل الأجداد المعيدون في وقت متأخر إلى مرتبة الآلهة

أما فيما يتعلق بشكل الدين، فإن النظريين متفقون على ثلاث درجات: الحيوية الأصلية، ثم تعدد الآلهة، ثم وحدة لإله. بينما يخبرنا علم الأجناس أن هذه الدرجات الثلاث إنما بوحدها متلازمة دائماً في الزمان والمكان.

إن الشعوب الوثنية لا ترى العالم المادي والعالم الروحاني كما نراه نحن. فهم يصفونه ويفسرونه بالأبسط موكدين على عدد محدد من المسمات، كمسئمة وحوود حيوية بالنبابة عن روح حقيقية (وهي التي تشكل القاعدة نفسها للولثانشاؤون⁽¹⁾ Weltanschauung الزنجية الأفريقية) وبأن يمارسوا دائماً خلع الصعد الشرية على آلهتهم.

(1) هذا لتعبير الألماني يدل على نظرية مياغيزيكية عن حياة كلية للعالم، قدل بها الملاسمة الروماسيون الألدن - المترجم

لقد كان لأوغست كونت كل الحق بلا شك عندما لاحظ ، وهو يعرض
مكون الفكر اللاهوتي ، أن نظاماً لتبادل المعلومات أمر لا بد منه دئماً لتصنيف
الملاحظات ، وأن عدداً كبيراً من الملاحظات ضروري هو الآخر لبناء الدراسات
التفسيرية التي هي في علوم الأساطير. ويبدو أن الإنسان انتزع ملاحظاته المألوفة
الأولى من شخصه نفسه، من حسده وينجم عن ذلك أن الرمزي الأكثر شيوعاً
إنما يرجع إلى نموذج الجسم البشري كما هو الحال عند الدوغون أو عند الغالي.
ونحن نعتقد أن النزعة عامة في إرجاع كل شيء إلى الجسم الشري واعتباره
محوراً للمعلومات ومودحاً للبناء. وقد اعتبر الإنسان نفسه قاعدة للعالم وحول
جسده إلى عالم كامل على مقياس صغير فهو يتصور العالم على صورته
والعكس بالعكس.

ولقد أشار راعي الكيسة لينهارد إلى التطابق في الأسطورة بين الأحياء
والعالم المادي ولكنه أشار أيضاً - وليس ذلك خالياً من الفائدة لهم المنهج
الديني عبد البدائين - إلى أن كلمتي «موت» و«إله» يصفان على الشكل نفسه في
بعض اللغات.

وإننا لنجد الأسطورة بصورة أساسية لدى الشعوب التي ليس لها كتابة ولا
تاريخ. وهي تلخص معارف القبيلة وتسعى لأن تفسر فتقود - تبعاً لذلك - إلى
أسية خيالية وإلى أبنية موافقة وسليمة أيضاً. رتكمن دئدة الأساطير تماماً في
استشابه الذي يشعر به الناس ويريدونه بين الأسطورة والمجتمع، ذلك لأنها
توضح وتفسر بعض المسائل التي يطرحها الناس على أنفسهم (كوجود الشر،
والموت، والغريزة الحسية)، مسوغة البنى الاجتماعية وداعمة سلطة الرؤساء
والكهنة ومؤكدة الصفة الإلهية لدورهم السياسي والاجتماعي.

فلا أسطورة ليست إذن في نهاية المطاف إذاعة أحلام صادرة عن عقلية بدائية
فريبة من الأطفال، كما أراد لها الفيلسوف لسويسري يياجي أن تكون، وإنما
هي بالأحرى، كما أظهره غربول في كتابه «إله الماء»، بحث عن التفسيرات
باحم عن تأملات واعية من الباحثين.

وليس أمام السود ما يمنعهم من التجربة المحسوسة، وإنما اهتمام متشكك نزاع إلى التفاصيل البافهة أحياناً من الأشياء، كما أشار إلى ذلك كلود ليفي سترأوس. كما أنهم ليسوا عاشرين عن المحاكمة المجردة كما يُتهمون في أغلب الأحيان. فمنطلق الشعوب الزنحية - الأفريقية لا يختلف في شيء عن منطلقنا، ربما هو أقل حدة منه أحياناً، أو أنه يقبل حقائق علمية خاطئة، ولكنه يعمل كمنطلق البقية من بي الإنسان. وحتى الشعوب الأقل تطوراً من الناحية التقنية تصف الطبيعة بكل عناية ودقة صف لتصنيفات مطلقة ليست مدناً أكثر تصعاً من تصنيفات «ليني».

القوة الحيوية

تأثر بالقوة الحيوية كل عناصر العالم المتحرك الذي يتمتع بتوازن غير مستقر. ويستطيع الإنسان أن يؤثر في هذه القوة عن طريق الأضاحي والكلمات.

عالمية القوة

ما هو مشترك بين كل الكائنات هو الوجود والحياة والقوة. والقوة ليست صفة زائدة عن الكائن، لأن هذا الكائن لا يدرك نفسه إلا بها «الكائن هو الشيء الذي هو قوة»، كما قال الباتو للأب تامل مؤلف كتاب من الكتب التي استرعت الانتباه (فلسفة الباتو - باريس 1949). وهالك جزء من هذه القوة يكمن في كل مكان، في الأشياء، كما في الكائنات الحية. وكل هذه القوى الجبرية إنما هي عنصر من القوة الكونية العظمى. وهذه القوة ليست نفسها، لأن الكائنات والأشياء يمكن أن يكون لها نفس وقوة في الوقت نفسه. فهي عنصر مادي وروحي.

وتعرف القوة ثلاثة قوانين. الأول يدل على وجود تسلسل في القوى. فثمة أولاً قوة الله، الذي هو قوة في نفسه يخلق ويحدد الحياة، ثم قوة الأجداد المؤسسين الحماية، ثم قوة الرئيس المسؤول عن رفاهية لجماعة، عائلة كانت أم قرية، وأخيراً قوة البشر والحيوانات والنباتات... إلخ إلى غير ما هنالك. والقانون الثاني هو قانون اختلاف القوى التي تنمو أو تضعف مع الصحة أو المرض، مع

النجاح والفشل وأحيراً، بموجب القانون الثالث، كل الكائنات وكل القوى في هذا العالم وفي اعالم غير المنظور مرتبطة بعضها ببعض. «ولا شيء يتحرك في هذا العالم دون أن يؤثر بالقوى الأخرى بحركته فعالم القوى يتماسك كنسيج العكيبوب حيث لا يمكننا أن نهر أي خيط فيه دون أن نرج كل ما فيه من عقد»

فالقوة الحيوية هي القوة العالميه التي تعسر كل شيء، نسوغ الصلاة والسحر العجائبي، وتسمح للإنسان بأن يؤثر في الكون وأن يعيد التوازن فيه، ويحلب أحياناً مساعدة الجن والألوهة الثانوية، الأخرى وحسن رعايتها. وعدا عن ذلك نلاحظ أن آكل النفوس هو في الواقع آكل للقوة الحيوية، وأن السحر العجائبي Magie هو خفة يد ماحة تقوم بها القوة الحويه، بسما السحر المؤذي Sorcellerie هو خفة يد غير مشروعة تقوم بها وحوش نفسانية.

وحسبنا يقول الدوعون فإن (الياما Nyama)، أي القوة، هي التي تصعوحدة العالم وتوجد النياما في السماء كما توجد في الأجداد، في الجن كما في الحيوانات والأحجار والرس.

مر ذلك نستنتج فكرة «تشخيص» كل شيء، فكرة توحيد كل الأشياء، وإمكانية أن نبدل شيئاً بشيء آخر، أو أن نحول شيئاً إلى آخر. وهذا يعني نفسي مبدأ الشخصيه والتنوعيه، والاعتقاد بالناسخات الأكثر غرابه. فالساحر العجائبي يمكنه أن يجعل من نفسه حيواناً أو ربحاً أو حجراً ويستطيع أن يحول قارباً محفوراً في جذع شجرة إلى سارة، وقرعة كسرة إلى عربة فاخرة.

العالم المتحرك هو في توازن غير مستقر

لقد جذب الألب تامل انتباه الإثنولوجيين (علماء الأجاس) أيضاً إلى مفهوم أفريقي عن علم حركته أكثر من سكونه. ولقد كان ذلك معروفاً منذ مدة طويلة. ولكن أحداً لم يشر إلى أهميته القصوى في الثقافات الرنجية الأفريقية.

هذه الصورة الحركية عن العالم ليست مقصورة على شعوب البانتو، فهي توجد في كل مكان من أفريقيا حيث تستخدم في تفسير سر الطبيعة ومصير البشرية على أساس نظام من القوى المتعارضة فكل شيء قوة كما قد، وهذه

القوة الحيوية الكونية تكمن في كل عنصر من حجر ونبات وحيوان وإنسان، كما تكمن في كائنات ما وراء الطبيعة بدءاً من الصغيرة التي لا تُرى وحتى الكبار من الآلهة: والإله الأكبر هو منها المستودع والمنع.

والعالم المرئي وغير المرئي في توازن، لأن هذه القوى تتعارض فيما بينها، ولكن هذا التوازن الكوني توازن حركي، ويمكن أن ينقطع على يد المخلوقات، وبخاصة البشرية منها، بسبب من رجس طقسي أو اغتصاب لحرام أو ارتكاب «الخطيئة»، أي بسبب صدع في القواعد الطبيعية أو إرادة الآلهة والأحدا.

فالتوازن الكوني يسده العمل المتبادل بين قوى كل المركبات المادية والروحية للعالم وعندما يضطرب يمكن أن تُعاد إصلاحه باستعمال المهارة في تغيير مواضع القوى، ووضع قوى جديدة في المكان المناسب لها عن طريق الأصاحي الدموية مثلاً التي تحرر القوى الحيوية من الضحية. هذه لقوى هي التي تصنع تاريخ الإنسان أيضاً، رابطة حاضرة بماضي الأجداد لتؤمن له المستقبل. وهي التي تتحكم في النظام الاجتماعي للجماعة المنقسمة انقساماً قوياً على درجات.

القوة يمكن بلوغها، وهي متغيرة

كل عنصر في العالم، كل مخلوق، هو في الوقت نفسه متلق ومرسل، وأحياناً مخزن لهذه القوة والسحرة العجائون لهم طاقة كاملة فيهم وعالية جداً، كما أن لهم مهارة وراثية أو مكتسبة لكي يلتقطوا هذه القوة الكونية ويستخدموها في سبيل الشر أو الخير. كما أن الملوك والرؤساء الروحيين يمتلكون هم أيضاً طاقة عالية كما هو شأن الاستثنائيين من الناس والحيوانات التي وهبت أكبر قسط من القوة الحيوية هي الأخطر بين لجميع، وهي الأقوى، وبخاصة تلك التي تأكل الإنسان

هذه الفكرة عن القوى المتواجدة في الإنسان والتي يمكن التأثير فيها، هي فكرة مثيرة للاهتمام لأنها تعارض مفهومنا القديم عن عالم مستقر تم تنظيمه على يد خالق ضليع في الحساب. وهي تقترب بذلك من المفاهيم الأكثر حداثة التي تصف المادة بأنها مؤلفة من قوى عناصر مؤتلفة ذات كثافة مخيفة، عروفا اليوم كيف نحررها ولكننا لم نعرف كيف نسيطر عليها.

إن الأفريقي يرتكب تجاربه المتعددة ويصل إلى مفهوم موحد عن قوة هي نفسية أكثر من أن تكون مادية، روحانية كما هي جسدية. هذه القوة الحيوية تسمى أحياناً مانا Mana، وهو اسم مستمد من كلمة غربية عن أفريقيا و(المانا) كما يقول لأستاذ غريول هي: «قوة الحياة الأساسية التي خلقها إله واحد، وهي موحدة ونعمل منذ بدء لعالم. وهي شبيهة بقوة ميكانيكية تتغير كيفاً وكماً، ولكل واحد نصيب منها قل أو كثر كامس فيه. وهناك مسائل طقسية لزيادتها وطراري لنقصانها. وهي ترتدي في كل إنسان صفات من الطهارة أو الرجس الأمر الذي يجعلها منسجمة أو غير منسجمة مع الأشخاص الآخرين أو القوى الأخرى»

ومفهوم الكائن هو الآخر حركي. فالكائن هو ذلك الذي يملك القوة، لأن كل شيء يؤثر في كل شيء. فالسعادة والنجاح والصحة والخصوبة والقدرة هي علامات خارجية على قدرة حيوية كبرى.

عالمية هذا المعتقد

في الكونغو، نسمي شعوب منعطف النهر هذه القوة «إيلما Elima». وهي توضح أنه تخصص بالمائلات الأقدم وأن على الآخرين أن يكتسبوا اكتساباً. وهم يعتقدون أنها موجودة في كل مكان ولكنها توجد بخاصة في بعض الأماكن المقدسة. وحيوان العائلة يحملها أيضاً. ويتحكم باحتياطي قوة القبيلة ويحميه الأجداد والأحياء. وتوضح هذه القوة أحياناً في أماكن محددة من الجسد كالعين، والكبد، والشعر، وبصورة خاصة في الدم، وكذلك في الاسم. ومن هنا تأتي أهمية التحيات والشعرات، وألقاب لشرف.

ويطلق اسم نياما Nyama على هذه القوة لدى شعوب البامبارا، مثلما تسمى عند شعوب الدوغون. والنياما تكمن في الدم، ومن هنا تأتي أهمية التضحية التي تسمح بتجديد قوة الدم عند الضحية. وهم يعتقدون أن الياما عند الإنسان تأتي في الوقت نفسه من نياما أبيه ونياما أحد الأجداد الأموات عن طريق الحبل أو سابقة عليه، بل وتأتي أحياناً من نياما القناع الكبير ويستطيع كل إنسان أن يقوّي ما لديه من النياما مضعياً فوق مدح شخصي صغير (بقدر أو بكرة من الفخار تضم بقايا أظفاره أو شعره أو دمه)

وتحتوي القوة المحررة عن طريق القتل لدى البامبارا واللوبي سائلاً وسيلاً يلتصق بالقاتل فيسب له المرض أو الموت. ونجد لفكرة نفسها عند الكونكومبا فالكيننا Kena المحررة من الدم المسفوك تلتصق بالقاتل وتسبب له الجُدام وتظهر له آناء الليل على شكل كوابيس مُخيفة.

ونستطيع القوى الحيوية أن تسكن في بعض الأشياء. ويعتقد البانان أنها تتركز بشكل قوي في لحاء شجرة الإنغول Engul (اسي تسمى علمياً Ealaensis Sprauae Anopyxis)، ويحتوي جزء من هذا اللحاء على ترياق قوي المفعول شهرة جدواه قديمة قدم هذا العالم. ويستطيع إنسان معرض للخطر أو يلاحقه سوء الحظ أن يوضع قطعة منه لينخلص من الأفكار.

ويُفهم العالم عند الديولا على أنه هرم من القوى يحتل الإله القمة منه بينما يحتل البشر قاعدته. ويععب حشد من الجن (الأوكا Ukin) دور الوسيط بين الطرفين أو دور «منظمي سريان القوى»

الفكر الزنجي الأفريقي

مفهوم القوة هذا يتمتع بأهمية بالغة لأنه يحدد ويفسر كل الطفوس الدينية، فهو القاعدة اللامعقولة لقوانين السحر العجائبي.

وما جلبته الشعوب السود للفكر البشري ليس شيئاً مهماً، وإنما تفسره اليوم أعمال العديد من كتاب اللغة الفرنسية فلمجتمعات التقليدية (البدائية) لم تحل من الحكماء والمفكرين، ولكن أفكارهم لم تصل إلينا بعد لنقص في الترجمة المناسبة. وكل من عشر شيوخ أفريقيا السوداء معاشره حميمة، وجد عندهم في أغلب الأحيان حياة داخلية غنية جداً. ولا يقتصر هذا الأمر على الأوساط التي دخلها الإسلام والتي انصرفت إلى الصلاة والتأمل، وإنما نحده أيضاً عد الوثنيين ألم يكن أوغوتوميلي Ogotemmeli مفكراً أصيلاً تكشف مفاهيمه الفلسفية عن تأملات شخصية أكثر تطوراً من الأفكار السائدة في عصره؟

إن الشيوخ يحبون أن يفكروا، أن يعمقوا الأساطير، أن يكملوها فالفكر السابق للمنطق، السحري العجائبي أو السري، الذي يوجد لدى الشعوب المتطورة كما لدى الشعوب الأكثر تخلفاً سواء بسواء، ليس فكراً لا منطقياً، ذلك لأنه لا يكتفي بمجرد أحلام خالصة، أو أوهاماً وتخيلات: فهو يحاكم الأمور في حدود معارفه، ويضع ما يراه من مظاهرات ضمن قانون، ويصنف وهو يفعل ذلك معتمداً على المتناقضات أو المتشابهات، وعلى العالم الطبيعي والطبيعة الحية والإنسان. يعتمد على علم بالمحسوس مختلف في أغلب الأحيان عن علمنا نحن، فهو نفسه بعيد أيضاً بعداً كبيراً عن التفسير الدقيق. عن الفكر «المتوحش»، كما يقول كلود ليفي ستراوس، يحاكم محاكمة حسنة، وله أحياناً حدوس مدهشة، ولكنه يعتمد على معرفة عن العالم ناقصة إلى أبعاد الحدود. ولذلك فإن الاستنتاجات التي يخلص إليها تدو لنا عر عقلانية.

وهناك درجات متعددة للمعرفة أولها درجة المعرفة لدى إنسان الغابة الذي لا يستطيع أن يفسر معتقداته أكثر من رجل الشارع الذي لا يعرف من المعارف اللاهوتية أكثر مما تعلم الكنيسة. والدرجة الثانية هي معارف الكاهن، والمعلم في جمعيات التلقين، وأعضاء المرسى الملب في الجمعيات السرية. وثمة غالباً في آخر المطاف درجة ثالثة هي درجة كبار المطلعين على الأسرار، الذين يستطيعون عن طريقهم أن يسمع صبيحة تفسير رمزي عن عملية الحلق وأسرار الحياة، كثيراً ما أدهش (في تراكيبه الطبيعية وما وراء الطبيعة عن نشأة الكون) عالم الأجسام سموه الفكري ومثابته للنظريات المعاصرة

الكلمة

من بين الوسائل التي تسمح بالتأثير في القوة الحيوية تكون الكلمة هي الأقوى بدون جدل فالكلمة تلعب دوراً حاسماً في لتفسير الرمزي لعملية الحلق. كما أن عدداً من الميثولوجيات تصر على قدرة الكلمة بصورة تدكرنا بإنجيل القديس يوحنا. «هي لبدء كانت الكلمة، وكانت لكلمة هي الله». فالكلمة هي التي نظمت العالم كما سنرى ذلك في نظرية النشوء عند الدوغون والكلمة البشرية هي الأداة الأكثر فعالية للتأثير في عالم الروح

إن الإنسان يستطيع أن يلتقط القوة الحيوية بالتضحية، ويستطيع أن يجعلها تعمل وتوجه عن طريق الكلمة. وكل عمل طقسي لا بد أن يكون مرفقاً بالصوت والتعازيم والرموز السحرية والنساء المواتي يسقن عند الباسان إلى عملية البذر ويرفن حركتهن هذه بالتعازيم

وتستعمل الكلمة في اجتذاب القوة الحيوية أو إلى ربط داء الذي ينطق بها. وهكذا يقيم هؤلاء البانات أنفسهم احتفالاً لاجتذاب القوة الحيوية إلى النساء العقيمات لكي يصبحن محصيات. فتجتمع النساء معاً ويتجمع الرجال حولهن في عدة المحارب (لأن الأمر يتعلق بمعركة ضد القوة الخفية) ويلفظون بكلمات تبريك وتعتمد الأيامين في نفس القبيلة على فعالية الكلمة. وتؤخذ الحيوانات للشهادة: «أيتها السلحفاة، إذا كذبت اقتليني». أو أنهم يحركون القوة الكامنة في الأشياء: «أيتها العصي، إذا أتى لص إلى حقلنا فاضربه»

وليس الدعاء السبى مجهولاً عندهم. ولكنه يرتدي أحياناً شكل مرافعة. وعندما يقع أحد الأولاد مريضاً عند البانان يتوجهون بالدعاء إلى الآلهة والأحداث مؤكدين ومعددين الأعمال الخيرة التي قام بها.

والكلمة يمكن أن تستخدم في سبل الشر. فالسحرة العجائبيون كثير ما يلجؤون إلى التعازيم المؤذية التي تقتل أو تربط. ويمكن أن تربط بمعالية الكلمة أهمية الاسم. فالاسم الحقيقي للشخص يحتفظ به سرّاً في أغلب الأحيان.

وبالاحتصار، إن الديانات الأفريقية لا تميز بين المادي والروحاني، وبين الدنيوي والمقدس. فهي ديانات أرضية تهتم بنجاح الإنسان الموقت وبسعادته في هذه الحياة الدنيا وهي تهتم بنوسيع قوى الفرد، وبقوته الحيوية، وبإنجاحه، أما اهتمامها بما وراء هذه الحياة فحدّ قليل.

وسمكنا أن نحاول تدخيص المفهوم الذي بناه الزنوج الأفريقيون لأنفسهم عن العالم معترفين بأن بعض أفكاره العامة مقبولة على نطاق عالمي

- كل الكائنات وكل الأشخاص يمتلكون هبة الوجود والحياة والقوة

- ثم تسلسل في القوى بحسب الكائن أو الشخص الذي تؤثر فيه : الله ، الأجداد ، الرؤساء ، الرجال ، الحيوانات ، النباتات ، والجمادات .

- يمكن للقوة أن تنمو وأن تتناقص .

- كل قوى العاالم مترابطة فيما بها . والقوة الحوية هي المعادلة الموحدة الوحيدة للكون وهي التي تصنع وحدته . ومن هنا تأتي فكرة تشخيص عام للكائنات والأشياء يحعل كل شيء ممكناً

- الإنسان جزء متمم للكون . وهو قريب من الحيوانات بحياته وقدرته على النطق ، ذلك لأنها امتلكت هذه القدرة قللاً . وكان الإنسان كائناً خالداً كما هو الحال في الكائنات عبر المراتب . ولكنه فقد هذه الصفة سواء بكسره أو امر الإله (كما يعتقد الدوغون ولبامبارا) ، أو بسبب حظيئة حيوان مرسال (كلب أو ضفدع) لم ينقل كما ينبغي أمر الإله

نماذج من الأديان الأفريقية

في وفرة الأديان الأفريقية يمكننا أن نميز عدداً من النماذج، وأن نربطها بشكل ما بدوائر الحضارة. وهذه النماذج الدينية ليست ذات علاقة بالوحدات الجغرافية وإنما بالزمر البشرية المتفرقة أحياناً والتي تتمتع بمستوى ثقافي متشابه. وبما أننا لا نستطيع دراستها جميعها فإذ سنحاول أن نأخذ ثلاثة أمثلة تبدو لنا ذات صفات مميزة.

العبادات الفولتارية الخاصة بشعوب الباليوغيغريتيك الغربية. وتتميز بالطقوس الزراعية المرتبطة بالأحداد وبإله الأرض.

العبادات ذات النموذج النيجيري (سونغهاي وحوصة) حيث الطقوس الزراعية وعبادة الأجداد تدو فيها عدة أجن مع ما فيها من رقصات الممسوسين.

عبادات خليج بيناد التي تمارسها الشعوب الغاية الساحلية وهي تقدم لنا يانثيوياً (مجمعاً للآلهة) شديد التعقيد إلى جانب الآلهة الأجداد وآلهة قوى الطبيعة، كما تقدم لنا ميلاً لاستغلال الهيئة الاجتماعية على يد طوائف كرس رؤساؤها أنفسهم لخدمة شخصية إلهية خاصة قابلة لأن تمتلك أتباعها (أي تصيبهم بمرض من الحن).

أما دراسة معتقدات شعوب الصيادين أو الرعاة في أفريقيا الشرقية، أو الشعوب الباليوغيغريتيك في السودان الأوسط، التي تقوم على عبادة الأجداد مع عبادة الروح الكلية للموتى (كعبادة دودو في نيجيريا)، أو تلك التي تقترب من الشامانية مع من يصب الكهان على يد روح جد العائلة، فإن ذلك سيقودنا بعيداً جداً. ولذلك فإننا سنضطر لأن نقصر دراستنا على النموذج الثلاثة التي ذكرناها سابقاً والتي لا تتعلق إلا بأفريقيا الغربية.

الديانات الفولتاوية

تستند الديانات الفولتاوية بشكل رئيسي على عادة الأجداد ادين لا يتمكنون عن التدخل، كما تستند على مفهوم قديم جداً للإلهة للأرض لها جهازان للتناسل ذكر وأنثى أحياناً، وفي أغلب الأحيان تكون زوجة للسماء التي تخصبها بما تصب عليها في كل عام من الأمطار

وقد أدخلت مجتمعات الحضارة النيسودانية في ذلك مفهوم الإله السماوي أو الشمس. ونجم عن ذلك، تبعاً لدرجة تأثير الشعوب الديويبيريتية عن طريق مرحلة الحضارة الجديدة، حلانظ من المعتقدات المعقدة

والإله السماوي إله أرلي غير مخلوق لا تدركه العقول، وليس له اسم في أغلب الأحيان. فهم يسمونه السماء أو السيد الكلبي القدرة (يومدان بوغوتيني، هذا هو اسمه عند الموبا). وهو يخصب الأرض عن طريق ما يرسله من أمطار. والإله المخلق يكون في بعض الأحيان أكثر تشخيصاً، فهو يقيم في الشمس، وقد نزل إلى الأرض ليقوم بخلق البشر. وهو الذي يعطي المطر ويوزع الخصب والحياة. كذلك هو شأن الإله إيسر لدى الكابري، أو اسيجي لدى اللامبا.

ويندمج مفهوم وجود إله خالق أحياناً مع مفهوم بطل مدّن، مرشد، بُت النظام على الأرض. فلقد عاش أومبور Umbor إله الكونكومبا في هذه الحياة الدنيا. وهو ابن السماء والأرض. وهم يتوجهون إليه بالدعاء ويبتهلون إليه. وهو يعيش في لشمس، كما أنه مبيع الحياة. هو الذي خلق الناس وعدمهم التقنيات قبل أن يصعد إلى السماء. وأخيراً فهو الإله الصانع ابعادل الذي يعاقب الأشرار. وهو يحمل أحياناً اسم الشمس نفسها (أوين Uwin) لدى الكومبا والسدي Dye واليبدو Yendu، وهو البطل الشمس لدى الموبا

أما عند التورا، فإن أنانا هو الإله لخلق الأعلى البعيد ومن تحت سبطه يوحد وفرة من الكائنات، بعضها من أصل إلهي، والآخر من أرومة بشرية، وهم يقتسمون فيما بينهم القوى والظواهر الكونية

والشخصية الإلهية الأكثر أهمية لدى الكونكومبا، إلى جانب هذا الإله الكوني الكبير، وإلى جانب اسطل المرشد والممدن، هي الإلهة الأرض المغذية كيتينك Ketink. وهذه الشعوب تفرق ما بين الأرض بمعناها العملي المادي، تلك التي يزرعونها، وبين الأرض مبدأ الحياة والخصب والثروة

يقول مانون رئيس أرض التاكامبا: «إن كيتينك بمنك القوة وتطلع إلى أومبور». وكيتينك هي الأرض التي تجلب الحصاد بعد أن تكون السماء قد أخضتها بالأمطار. وهم يترجعون إليها بالعادة ويوجهون لها لأصاحي من أجل أن يجعلوها أكثر قوة.

وكل قرية تحميها «روح» هي فيض من الأرض نفسها حامية المجموعة القروية. أما كاهن الأرض فهو الأوتيندان Utindan. وهو يصلي لها في شكله المحلي الليتينغل Litingbel (روح القرية ومدبح الأرض). وهو يستمد سلطته من أومبور، وهو الذي يسوس الأرض والحيوانات المتوحشة «ثران الله» هي قطعانه.

ويعيش لتينغل، الروح الحامية للقرية، في ظل الأشجار، وهو الذي يولد الأطفال، ولكنه ليس حياً، وهو لا يستطيع الكلام والإجابة على الأسئلة ويتينغل هو الذي يحمي الأرض والرعية، وهو منها الحياة والقوة أيضاً وعند جني المحصول يريقون له الحمر ويطلق عليه الداغومبا والموبا اسم «تغ Teng» أو «تينغبوان Tingbwan». ويعيش الليتينغل دائماً بالقرب من الناس، بينما يعيش الحن في الدغل أو في المياه. وهم يتهلون إليه لجعل النساء مخصبات، ومن أجل أن يسقط الأمطار، ويطلبون منه أن يجعل المحاصيل وفيرة وأن يزيد من كثرة القطعان

ويجمع الموبا التراب من مدبح تينغبوان، الروح لحامي بقرية، ويضعونه في وعاء صغير في منزلهم، فهذه لجرة تضم جزءاً من تينغبوان الكلي الوجود الذي منح الأولاد والمحاصل الوفيرة عن طريق الأصاحي. عند جني المحصول يدم الموبا الأصاحي والشكر لتغ (الأرض) على مدبح تينغبوان.

والأوتيدان أو التينغدان (كاهن الأرض) مكلف بتأمين الرخاء للمجموعة والرعية: وهو يستشير العرف أية أوضاع يجب أن يقدمها للأرض كي تصبح قوية كما أن استصلاح الدغل أو إشادة بيوت جديدة يتطلب استشارة من العرف وأضاحي لتهدة الكائنات الإلهية ومراضاتها. والأرض تكره الدم إلا دم الأضاحي، ويستطيع الأوتيدان أو التينغدان أن يوقف المشاجرات أو يظهر الأرض ويعسل الرجس إذا حدث تدخله بعد زمن طويل.

بالإضافة إلى الآلهة الكبار توجد جمهرة من لكائنات الإلهية الثانوية هم غير المرئيين الكبار، حدم الإله والمخلوقون بقدرته، الذين مارسون حياة أرضية خالصة وبما أنهم يتلفون القدرة الإلهية ويوزعونها فهم يتدخلون دائماً في حياة الناس الذين يعيشون بالقرب منهم. وهم يرتادون الدغل والأشجار الكبيرة والصخور وبخاصة محاري المياه

وتؤمن كل الشعوب الصولتاوية بوجود هذه الكائنات الإلهية الثانوية التي يطلق عليها لكنكوماسم «لوال Luwal». وهم قوى غير مرئية خيرة أو شريرة. ويستطيع العرف «أوبوا Ubwa» مشاهدتهم في أحلامه، ويحس بهم ويكلمهم. ويستطيع اللوال أن يتخذ شكل حيوان. ويمكنه أن يتقبل دعوات الناس قبولاً حسناً، ولكنه يعاقب بقسوة على كل انتهاك للمحرمات التي يفرضها (كالأغذية التي لا يجب أكلها، والأعمال التي لا يجب إقرارها، مثال ذلك نزع الماء بدلو ذي فتحة ضيقة لأن الصخرة الناجمة عنه نزعج اللوال). ويمكن لهؤلاء الجن أن يمنحوا الأولاد للنساء اللواتي يرعبن فيهم. والصبيان الذين يعود إليهم يفضل في ولادتهم يسمون «لووادحا Luwadja»، والبنات «لورابو Luwapo».

واسم كل مجرى ماء - كما عبد الداكي والكنكاسي - هو اسم الجن الذي يسكنه والذي يظهر نفسه أحياناً على شكل حيوان مائي

ويميز الكونكومبا بين أربعة أنواع من اللوال (الذي يصبح ننوا N'nuwa في حالة الجمع).

أولها الننوا الأرضية، وهم جن الدغل الذين يسكنون هذه الصخرة أو ذلك

المجرى المائي، ويجب أن ينال المرء موافقتهم قبل استصلاح جزء من الدغل وهم يحمون القرى التي تقع بالقرب منهم. بعضهم جن كبار (لوواكيل Luwakpil)، وآخرون قرى صغيرة (لوواواتيل Luwawatil) ويمكن لهؤلاء الجن أن يظهروا تحت شكل حيوانات وحشية ذات تصرفات غير مألوفة.

ثانياً: كل عائلة يحميها لورال يقيم في مكان محدد تماماً، ولكنه يوحد في كل مكان يوجد فيه أناس من هذه العائلة. وهو يظهر تحت شكل حيوان (كثعبان كبير أو فهد... إلخ). وكاهنه هو (الأووادا Uwada) الذي يجب عليه أن يراعي محرمانه الغذائية

ثالثاً: في بعض الحالات يعتبر اللورال الحامي جداً للعائلة. وعند ذلك يكون شكله المرئي على شكل حيوان زاحف (ثعبان كبير أو تمساح أو سلحفاة)

رابعاً: وأخيراً توجد تنوعاً خصوصية لبعض العائلات وكلمة «بويلي Buyoli» عند الكونكومبا تدل على الحس الحماية وعلى الجن الأحداد. بينما كلمة «تينغباني Tingbani» تدل على الأرض المشخصة، أي على ليتينغبيل الكونكومبا. أما لدى الموب فإن بورد هو الجنى الحد، وتينغبوان هو روح الأرض. ولدى البيكومو والينافيب B1-Nafieb يوجد لدى كل العائلات جنس أجداد. بينما يوجد لدى البيمانكييم B1-Mankpimb، على العكس، نوعان من العائلات تلك التي تنحدر من الجنى الجد المنجسد في هيئة ثعبان كبير (كعائلات السامبوليت والكوتوليت، والكباتيب وغيرها). وتلك التي لا تمتلك إلا جنساً حياً: كعنترة أو سلحفاة أو قرد أو تمساح، أو فهد (مثل عائلات الكوكوليت، والكاندجوكيت، والشاليت .. وغيرها)

ولكن واحداً من هؤلاء الجن يلعب دوراً مميزاً هو حني الماء الذي لاحظناه لدى شعوب مالي. وفي توغو وبلاد الكوتوكولي، دو هو سيد المياه. فهو الذي يتصرف في الحياة ويخصب الساء مودعاً في أرحامهن شعلة الحياة وهذا الاعتقاد بجي للماء يخصب ويوزع الحياة يتداخل غالباً مع فكرة أن الأجداد الذين يعيشون في أعماق المياه هم الذين يخصون الساء متحدين فيهن، وهذا ما يؤمن به الكايري على سبيل المثال.

ويمجد الصيادون حنباً حامياً للطريدة، ويتوجهون بأصاحيهم لأرواح الحيوانات المقتولة لتهدئتها ومنع قوتها الحيوية المحتملة من أن تسبب لهم أي أذى. وعلى الطريقة نفسها يقدم الحدادون والعرافون عبادتهم لجن خصوصيين يحمون صنعتهم ويقدمون لها المادرات المحدية. فإليهم تقدم الأصاحي الدامية على أقدام الأفران العالية أو أمام الحدار الثرائي الذي يحمي مفتاح الكور.

وأخيراً فإن الأرض البور والدعل مسكونان باللوتان Lutins (الكائنات الصغيرة عبر المريث) التي هي الأرتريني عند الكونوكولي - وهم أبناء لحنى الماء -، والإيميزيا والآلوا عند الكابري، واللينغومب عند الكوكومبا الذي يستطيعون أن يستولوا على الناس ناقلين إليهم موهبة العرافة وهم يعترفون أحياناً المكان الأوائل للأرض. ويقدمون لهم الأغذية لتهدئتهم أو لجعلهم يتركون أحساد الرجال والنساء من الممسوسين.

وتتركز العبادة العامة لدى الباليونيفريتيك في بعض الأعياد السنوية ذات الطفرس الزراعية. وهي تجري في الوقت نفسه صلوات وابتهاالات وشكراً للشخصية الإلهية وهم يضيفون إلى ذلك أعمالاً تدو كأنهم سحرية عجائية خالصة ويلعب عمل العأس للحصول على المحصول الدور نفسه الذي يلعبه الدواء للحصول على الشفاء. فمعاليته ترتقي إلى مستوى الدين، ذلك لأن اطقس Rite بالنسبة للفلاح - كالتعزيمة أو لصلاة بالنسبة للمريض - هو السبب الحقيقي للإنبات كما هو الشفاء

وبالإضافة إلى أعياد الذار والمحصول والبواكير، توجد أعياد سنوية للتطهير من أجل طرد الشر والرحس والسحرة الشريرين وتتدخل العبادات العائلية أو الشخصية في كل مرة تشعر فيها الجماعة العائلية أنها في خطر وأنها بحاجة للحصول على حماية الآلهة أو الأحداد

وإلى جانب هذه النماذج السيطرة نسبياً التي نجدها إلى الشمال من توغو، توجد أنماط من المعتقدات أكثر تعقيداً فديانة السيومو، كما أبان ب. هولاء، نجمت عن نموذجين دينيين متراكبين، أولهما بالباليونيفريتيكي محض، والآخر

نيوسوداتي. ولديهم طبقتان من المعارف، الأولى تخص عامة الناس الذي يكتفون بمفهوم سحري عجائبي في مسيرة العادات، ومن أجنبهم يقتصر الدين على مجموعة من الطفوس والوصفات ويصبح مجرد قباون سلمي للعقوبات، والثانية مقتصرة على أتباع بورو Poro الذي يتلقون تعليماً مغلقاً يهدف للحصول على نتائج نفسية واجتماعية.

أما لدى البصاري Bassari في غينية، فعلى الرغم من عزلتهم الجغرافية يوحد لديهم نظام ديني قريب جداً من النظام الموحود في فولتا العليا وفي توغو الشمالية فسيد العناصر والنامس يسمى أونو Unu. وهو إله بعيد إليه تُقدم الأشخاص في حالة النكبات. وكانت كل عائلة تقدم إليه في الماضي ضحية سوية (سادوغا). وعلى درجه أدنى هنالك بومبا أبو البشر جميعاً، وهو يمثل أونو لديهم وهذا الإله هو المرشد، الطفل الجد الذي ارتفع إلى مرتبة الألوهية. ويلاحظ أن رئيس جمعية المريدين يسمى أيضاً نومبا لأنه تشخيص الإله على الأرض. أما الأرض فقد جرى تأليهها تحت اسم أيعوار. ويقدم الهانومبا - كبير المريدين - أصحابي من الحيوانات وإراقات من الماء على مذبح من الحديد موضوع فوق بيت المريدين. وتلعب الإيفوار دوراً مهماً في إنشاء القرى وفي طقوس حلالة الرؤساء وتويعهم أما إيكوف Ikiy فهي إلهة ثانية أخرى يمثلها عدد من المذابح في كل قرية ومنها يطلبون الأمطار.

وأخيراً هنالك حشد من الأرواح أو العجن غير المرئيين متخصصون بأعمال التوليد و لأمراض والمحصيل والصيد وكتساب الثروات فثمة جني اسمه أونكير Unker يعتبر حامي المحاصيل ويمثل بقطعة من الحشب توضع في بيوت الغلال. وهنالك أرواح تحمي الأسرة أو الفرد تسمى هي الأخرى أونكير. أما فاتو جني امياه والثروات فيمكن أن يظهر تحت شكل ثعبان. وأخيراً هناك لبصاري يخافون حراً ثانويين أشراطاً بسمونهم سانتيف وساسوترا.

العبادات النيجيرية

يبدو أن معتقدات الشعوب التي تسكن القسم العربي من جمهورية النيجر والقسم الشمالي من نيجيريا، كالسونغهاي والجيرمد والحوصة، قد تأثرت بالدين الإسلامي الموحود في غاو Gao منذ لقرن الحادي عشر على الأقل.

ويبدو أن هذه الشعوب قبيلة لميل إلى الروحانيات، وتكتفي ظاهرياً بميثولوجيا تحسدية مع طقوس يقوم الرئيسي منها على رقصات مس. ونظام الاعتقاد فيها يبدو من الظاهر توفيقاً، لأنه يحتوي على الإيمان بالله (بلفظه العربي) الإله الخالق، سيد الناس المقيم في السماء السابعة التي لا يرقى إليها أحد. كما توجد عبادة سرية تُرفع إلى بليس (بلفظه العربي أيضاً) وعبادة الملائكة (بلفظها العربي) أيضاً. هذه العبادات الفردية أو العائلية ترتبط في آد واحد بعبادة الأجداد وبالسحر العجائبي. ولكن هذه المعتقدات احتفظت بمظهر زنجي أفريقي نموذجي في عادة زين Zin القديمة وفي عبادة الهولي Holey وعبادة الهوكا Hauka الحديثة.

أما عبادة الجن Zin فهي العبادة المحلية لأسباد لأرض والمياه القدماء الذي تحالف معهم أوائل لرجال الذين استقروا في البلاد. ويحتفل بهذه العبادة على يد كاهن وراثي سليل أو ثل المقيمين، يقوم بتقديم الأضاحي الدورية تجديداً لهذا التحالف القديم. وهؤلاء الكهنة قادرون، بتأييد من الجن زين، على اكتساب قوة غير طبيعية تجعل منهم سحرة مخيفين، ويتعلق الأمر من حيث المبدأ بالسحر العجائبي المشروع.

أما الهولي فهم حُر حلقوا قبل البشر ويعيشون فوق الأرض وتورعهم سبع عائلات وتتصارع فيما بينها، وقد صارعوا الجن (زين) مدة طويلة وانتصروا عليهم في النهاية بدخل من جد صيادي الأسماك سوركو، كما تروي لنا ذلك الطائفة من الأساطير تشكل في حد ذاتها عقيدة حقيقية. والهولي هم جن الماء والسماء والهواء والصاعقة والدعل. ويشكون بانثيوباً متماسكاً وميثولوجيا معقدة، وتُروى مغامراتهم وتقمصاتهم بكل عناية وتفصيل. ويكمن الأساسي من

عبادتهم في رقصات المس التي يستولي الجنس خلالها على أحد الراقصين
و«يركبه» كما يركب الخيال مطبته ويتكلم عن طريق فمه

وتضم الاحتفالات التي تجري أمام مسكن الكاهن كل المؤمنين القادمين من
مجموع الشعب (بما في ذلك المسلمون الذين يعلنون أنهم كذلك)، والراقصين
(وينتقون من بين أولئك الذي جرى مسهم من قبل)، والموسيقيين، و«الساء
الهادئات» مساعدات للكاهن، ومراقبات ولم يحدث أن مُست أحدهن من قبل،
يسهرن على حسن تنظيم جلسات الرقص، والكاهن ربما الاختصاصي بالرقص،
والكاهن هو مبار حارس المعبد وحامي العبادات، وأخيراً الكهنة صيادي
الأسماك «سوركو» خدم جني الماء وجني الرعد.

وكانت عادات المس قد توسعت مد بضعة عقود من السنين، فشملت جنأ
من نموذج مختلف، قدموا محدداً على المسرح الديني. هؤلاء هم الهوكا
Hauka الذين يدل اسمهم على «الجنون» وهم خلقة مستحدثة ابتدعها خيال
السونهاي الديني، وتعبر عن الحاجة إلى مساعدات نفسية جديدة للتغلب على
الأزمة الناجمة عن التغيرات الاجتماعية والثقافية الحديثة. فالهوكا هم حن
تجسدوا القوة والسلطة تحت مظهر جديد قاموا بارتدائه. فهم كائنات إلهية لها
صفات حديثة، منسوخ تسلسل وظائفهم ودرجاتهم عن تسلسل الرتب في
الجيش والإدارة الأوروبية.

بعض هؤلاء الهوكا يحملون أسماء وألقاباً إسلامية وقد دحلت عبادتهم عام
1926 على يد فلاح ادعى أنه عائد من مكة وقد أقلق عصف رقصات المس أحد
الإداريين المدعو كروكيشيا فأراد منع هذه المظاهر، ولكنه فشل في الحد من
تكاثر أنصار هذه العبادة الجديدة، وانتهى به الأمر أن أنه هو نفسه على شكل
حي شرير مشاكس اسمه كروسيزيا أو كوماندو مواغو (أي القومندان الشرير) أما
هيئة أركان الهوكا فهي تضم الحني غومنو (الحاكم)، الزوران (الجنرال) ماليب،
والكنغ زوزي (ملك القضاة)، والسكتير (سكرتير الإدارة)، والكابورال غاردي
(كابورال الحرس).

فلدين هن مثال رائع عن كيفية تشكل أسطورة وانتشارها، واعتمادها على طقوس جديدة. فالأسماء الأوروبية للجن تظهر أن ثمة تشخيصاً رمزياً للمجتمع الاستعماري متحداً مع تنظيم الكون تم قبوله على هذا الشكل في إدراك المستعمرين.

ويطلق الحوصلة على الجن سم «بورى» Bon وهم غير المرئيين الكبار الذين يوجدون دائماً حول الناس والذين يجب تهدئتهم وإرضائهم، لأن عندهم الاستعداد لأن يكونوا مؤذنين وكما هو عند البشر يوجد عند الجن مجتمع للوروي: وهم كلهم من ذوي القربى ويحدرون من بورى كبير هو جددهم. وهم قادرون على الحب والغضب والعرفان بالجميل. ومن أجل كسب رضاهم تقدم لهم ضحية من الدجاج أو الحراف أو الماعز أو البيرة أو الذرة البيضاء. وهم في العادة غير مرئيين، ولكنهم يستطيعون أن يظهرُوا على شكل حيوانات وظواهر طبيعية: كأعصار أو زوينة أو قوس قزح. وكل ما هو موجود من خير وشر يُعزى إليهم. فهم يستطيعون أن يبعدوا المجاعة، ويعاقبوا السارق، ويجلبوا المطر، وينصجوا الحبوب، ولكنهم يجعلون النساء عاقرات أيضاً، وينضبون الآبار ويهلكون انقطاعاً ويزرعون الأمراض.

يرقد الحوصلة عبادتهم في العادة إلى بورى واحد يختارونه حميماً لعائلتهم، ويعرض نفسه على كل أعضائها. ولكن الحرفيين مجبرون على تقديم الأضاحي للجن الذي يحمون صحتهم (مراء كنو، صيادي سمك أو حدادين أو صيادين أونساجين). وقد يحدث أيضاً أن تهاجم العائلة مجموعة من التماسات فتُعزى كلها إلى بورى واحد والعائلة التي تتعرض لمثل هذه التجربة يجب عليها عند ذلك أن توحه إليه العبادة لتهدئته.

وثمة أنواع متعددة من الوروي: بعضهم يمارسون حماية جماعية، وتلك خاصة حالة أكرهم الذي هو الجد المشترك المسمى بانامازا، الذي يعتبر في بعض الحالات أباً لني البشر. وقدرة كلبية إذ يمكن أن يطلب منه كل شيء. فإذا ما أمكن استرضائه بمهارة كان خيراً، أما إذا غضب فإنه يعاقب بملج كليتي صاحبه أو برسالة المرض إليهما. ومذبحه هو شجرة الأضاحي، أو مكان محدد بالقرب من المنزل.

وتحمي واغونا (أم الحقول) المزروعات والقمح. وتسهر على تلقيح البذور وإخصاب السنايل وتبعد الصوص. وهي تعاقب بنفخ بطن ضحاياها الذين لا ينبغي أن يدفنوا س أن يجروا بعيداً إلى الدغل، وهم يقدمون إليها الأضاحي بالقرب من مخازن الغلال أو تحت شجرة مخصصة لهذه الغاية في كل حقل.

ويضم بانثيون كبار غالادينا دجانغار الشرير وزوجته المحسنة ماعاجي. أما دوغاباكا ابنة دوما ولادي لها عينان شاقوليتن وحافرا حصان، فهي بوري الحرب التي تنصب ضحايا بشرية. وأما ماجيرو ايس بابامازا فهو سيد لذرة البيضاء، ولذلك يقدمون له مشروب البيرة، وهو يحمي المزروعات ولكنه يستطيع أن يكون قاسياً إلى أبعد الحدود.

وهالك بوري آخرون بشخصون عناصر أو مظاهر الطبيعة: فواداواكا هي أم الدغل الأسود ويجب مرضاتها قبل استصلاح الأرض وقطع العشب وقبل الصيد. وأما وادافارا فهي أم الدغل الأبيض التي تحمي للصوص. ويتحول (ماماسو) حامي حفاري الأبار إلى ثعان عضته ليس بها شفاء. أم ماعان رووا فهو فوس قزح وجي العطش وثمة أيضاً ستة آخرون من الجن من هذا النوع إلا أننا يجب أن نحفظ مكانة خاصة لكور Kure حامي المقاتلين، وياد روا حامي صيادي السمك، وسرونيا حامية القطعان التي كثيراً ما تهلك على يد البوري سيركي نداجي ياكى، وكذلك أليو جتي المراعي. أما مالاام الحججي (وفي صيغة تسميته منحى إسلامي) فهو حني مجنون بعص الشيء بضحون له خروفاً أبيض في يوم التاباسكي وهناك دان باروا لتي تحمي الصوص، ودان مانزو اسي تحمي العاهرات وثمة أخيراً حوالي لعشرين من البوري الأقل أهمية والذين يمكن أن يكون تعدادهم باعده على الملل.

وم يجب أن يرسخ بأذهاننا أن هؤلاء الجن، على العكس من الجن ذوي النموذج المولتاوي الذين هم محللون حصراً، ليسوا محددين بمكان جغرافي واحد، وإنما هم معروفون وتوجه إليهم الصلوات من قبل كل انذين يتمنون إلى الجماعة الجنسية.

وتجري التضحيات دائماً لدى كل عائلة في أماكن مخصصة، إما في أسفل شجرة أو أسفل منملة (كتلة من التراب يتوضع فيها عش للنمل) أو تحت بيوت الغلال وفوق السندان. إلخ. واختيار الضحية بترك للجني الذي تخصص له، وسوها في العادة أهمية كبيرة. ويمكن لكل فرد وكل رئيس حملته أن يصلي للبري الذي يحميه ويقدم له الأضاحي، ولكن ذلك لا يمنع من وحود أكليروس حقيقيين وكل كاهن فيهم يحاط بعدد من المريدين.

ولكل جماعة حيوية (وثنية) رئيس يسمى سيركي نارنا حيث يوجد منه واحد في كل مقاطعة. وهؤلاء يتمتعون بوجاهة عالية ويحترمون حتى في الأوساط الإسلامية. وفي درجة أدنى من ذلك يوجد السيركي مبوري، وهو كاهن كبير ورئيس المريدين وهو يتمتع بقوة سحرية ذات اعتبار ولكنه لا يستعملها دائماً لعمل الخير. وتساعد كاهنة تترأس النساء المريجات، ويتركز دورها الهام في تلقين البامبوري Yam Bori (أبناء البوري) الممسوسين الذين تظهر صفتهم بمناسبة الرقصات الدورية وإلى جانب الكاهن يوجد الماغاغي مفاري، الساحر لعجائبي الشافي وسيد الأرض، وكذلك الماسافي أو المضحي أما لدى ماوري النيجر فإن عبادة البوري تتأمن عن طريق البورا Baura الكاهن الأكبر، وعن طريق السارويا الكاهنة. ويعبر عن العبادة بالطريقة ذاتها، أي برقصات مس.

عبادة خليج بينان

في هذه المنطقة الجغرافية التي تطورت فيها ممالك قوية حسنة الإدراك، ظهرت عبادات مختلفة: ففي بلاد لأشانتى واليوروا انتشرت أعماط عديدة من الأديان الشديدة التعقيد.

ونستخلص من الدراسات المختلفة التي نشرت أن مزجاً في هذه الأديان قد تم نتيجة لعدد من العوامل: ففي بلاد الأشانتى واليوروا تنبعث عدة أعماط من الأديان على مدى عدة قرون، مارة - على سبيل المثال - من بانتيون لآلهة بشرية مرتبطة بنظام أمومي، إلى بانتيون لآلهة شمسية حامية لملك نصف إله

وقد ظهرت البحوث التاريخية التي نيسر أمرها نظراً لقدم الاحتكاكات مع الأوروبيين منذ القرن الخامس عشر، أظهرت حركة لا تنقطع في خلق آلهة جديدة ترتدي إلى حد ما وطائف آلهة أقدم، ثم ما تلبث بدورها أن تختفي نازلةً إلى أدنى درجات السلم الإلهي. ويشكل هذا النظام الديني عند اليوروبا تيجينية حقيقة (أي مجموعة من الآلهة ذات أصل واحد)، ذلك لأن هذه الشعوب تختزع في كل عام آلهة ثانوية جديدة مرتبطة بالإله الأكبر البعيد الأزلي

هذه الآلهة الجديدة ترى هيبتها وشهرتها ونفوذها تتسع كلها مع اتساع الدول القوية أو مع تسلط بعض السلالات الحاكمة، وعند ذلك تعتنقها القائل المجاورة التي تعيد تشكيلها ثم تعبدتها تحت أسماء أخرى في أغلب الأحيان فنحن نحس بذلك أننا نشهد تمثيلية كونية يظهر فيها مئات الممثلين ثم لا يلبثون أن يضمحلوا دون أن نفهم دائماً وبصورة جيدة الدور الذي لعبوه أو الرابطة التي تربط بينهم

ولم يتردد الأنثروبولوجي الأمريكي ميروفيتس Meyerowitz في أن يقارن بل وأن يطابق بين آلهة الأشانتي في القرن التاسع عشر وبين الآلهة المصرية في الألفين، الثاني والأول قبل الميلاد. وقد أظهر كيف أن المفاهيم الدينية عند شعب الأكان قد تطورت (يجب أن نستوعب أن الأكان هم مجموعة ثقافية أسطورية يربط به نسبهم الكثيرون من سكان غانا الحديثة دون أن يتمكن أحد من الأركيولوجيين أن يأتي بإثبات ملموس عن وجود هؤلاء أساس كشعب معظم). أما العبادات لقديمية في المناطق العبية من غانا فقد كانت تتمركز حول الاعتقاد بوجود إلهة كبيرة أم، حامية للكون ذات نموذج قمري. خالدة لم يخلقها أحد. وهذه الإلهة تحمل اسم أتوابوما أو أونيام. وقد أجت السماء والنجوم. وهي توزع الحياة على الأرض وتنقلها عن طريق أشعة القمر. وهي التي توصل شعلة الحياة Kar لرجال المستقبل. كما أنها هي، عندما تسحبها، تسبب الموت

وفي أحد الأيام ظهرت على الأرض كائنات إلهية ثانوية حمية للعائلات. فقد ولدت نساء بعض العائلات، بعد أن أحصبتهم كرا Kra - شعلة الحياة المستقة عن القمر -، موبودة هي أوبسوسوم، بصعها إنساني ونصفها إلهي، ذات

جنس مؤنث، هي المظهر المرئي من كرا. هؤلاء الأوبوسوم اعتُبرن أرواحاً للسلاطات، كما هو الحال في جنيّتها لحامي. وهن اليوم غير مرغبات، ولكنهن مازلن يحمين عائلات أمهاتهن ويرسلن أحياناً حيواناً لمساعدتها أو لتعليمها. وهذا الحيوان هو تحسيد قناعي للأوبوسوم التي لم تعد تُرى اليوم إلا من خلاله والمجموعة البشرية المعنية بطقن الحيوان في صفاتها، ومن هنا أمكن الكلام عن طومية أفريقية. ومع ذلك فإن الأمر يتعلق دائماً بحماية سلالة على يد حيوان هو الشكل المرئي لروح الحد أو للحني الحامي. وتعتبر والدة الأوبوسوم جداً للعائلة. وعلى الرغم من أن النظام الأمومي تطور بعد ذلك إلى النظم الأبوي فإن الملك الإله في الوقت الحاضر تشاركه دائماً ملكة أم مؤلهة.

ولم يكفِ بانثيون الأكان بإلهة أم كرى، إذ ما لبث أن امتلأ بألهة ثانوية هي تجسيد ومحاولة تفسير لأسرار الكون. فإلى جانب أونيام روح الحياة، يقوم إله ذكر هو ودومونوكوما لجِراني الإلهي الممدن الذي شكل العالم سديه الإلهيتين. وِينام هي الروح، أما هو فإنه المادة. وهو الوصي المشارك على الكون. وهو خال لأوبوسوم حنية العائلة.

وبعد ذلك اعتقد الأكان أن يام لم تعد توزع نفسها الحياة وإنما أوكلت بذلك سبعة من الكائنات الإلهية الكوكبية تحمل كل منها في يوم من أيام الأسوع السبعة. وهذه الكائنات الإلهية هي التي تعطي شملة الحياة (الكرا Kra) كما تعطي السمسم Sumsu الذي يمكن تشبيهه من حيث الصفات بالضمير والمصير. وهذا المعتقد يعتمد ققاعدة له على نظرية تنجيمية تسمح بأن تحدد مصير كل فرد يحمل اسماً مميزاً يرمز إلى اليوم الذي ولد فيه وعند الموت يذهب السمسم إلى السماء، ثم صاروا يعتقدون بعد ذلك أنه ينضم إلى موطن الأجداد الموجود تحت الأرض.

من بين الآلهة الثانوية الأكثر شهرة نذكر تانو أوتابوي الذي هو إله نهر يحمل الاسم نفسه. وقد ولد في يوم اثنين، ويمثله فرس النهر ويجسد الشهوة الجنسية. فهو إذن إله مائي ينشط الإنجاب والخصب. والأمر هنا يتعلق بجني قديم للعائلة ارتفع إلى مصاف إله الخصب.

أما نيانكوبان فهو تقيص ، أو إن شئت تجسيد مذكر للإلهة أو نيام . وقد ولد في يوم سبت وأصبح الإله الشمس جد السلالة الملكية ، وغادره على حساب نيام في الوقت نفسه الذي تزايدت فيه سلطة الملك بالنسبة لسلطة الملكة الأم

وقد تطورت المفاهيم المتعلقة بالكرام . مبدأ الحياة ، في الوقت الذي تغير فيه تسلسل الآلهة . ففي بادئ الأمر كانت كرام شعلة الحياة القادمة من القمر ، ثم ما لبثت أن أصبحت مبدأ مذكراً مع ظهور النظام الأبوي . وبعد ذلك أصبحت ثنائية الجنس تمارس في جسد الإنسان حياة مستقلة لأن الجسد ليس بالنسبة لها إلا وعاء مؤقتاً . وأخيراً فهمت على أنها المبدأ الحيوي ، الذي توزعه آلهة الكواكب التسعة التي تتحكم بسبعة الأسبوع . واليوم يعتبرون الكرام روح الأحداد التي تولد من لأم . الكبيرة الجدة ، فهي الروح التي تصل الحياة متجسدة في أجساد الأطفال المولودين .

ونحن نجد لدى الشعوب المجاورة نظاماً ميثلوجياً مشابهاً للنظام السابق أعصاه جـ . باريندر G. Parrinder ، قائمة غامضة مع الأسف فإذا ما نحن قارنا ، حسبنا بقول هذا المؤلف ، بين ديانات شعوب اليوروبا والعون والآشانتى لتوصلنا إلى نتائج مفيدة ، حيث نجد فيها دائماً :

1- إله أعلى خالقاً ، هو مؤنث في أغلب الأحيان ، وأحياناً بوضع في المربة نفسها التي نوضع فيها بعض الآلهة التي ظهرت في وقت لاحق . هذا الإله هو أويام عند الأشنتي والتوي ، وماهو Mahu عند الإيفهي والفون ، وأولورون عند اليوروبا . هذا الإله الأعلى يتوجه إليه الناس بالدعاء أحياناً ولكنه لا يتدخل في نشاطات الناس (ذلك هو ماهو) . وليس له لدى اليوروب لا معبد ولا كاهن . وفي غانا يتهلون إليه أمام مذبح العائلة الذي هو وت ذو شعب ومع ذلك فإن له عند الداوميين معابد كرست لمعادته ، فقد أحصى سـ . ميرلو عام 1937 في ويدا أن من بين «الأدرة» أو المعابد الخمسة بعد المائة معبدتين (هونغبو Hongbo) كرسا لماهو Mahu . أما كاهنة المعبد الرئيسي فكانت لعحوز سين Nen وكان المعبد (الهونغبو) يضم مدرسة لتعليم السدين مع عشرين من المرشحين للرهبنة . وكانت العبادة فيه توجه لماهو . يضاف إلى ذلك عدد من المعابد المخصصة لليرا Lisa في منصفة ويدا Ouidah .

فما هو هو «إله غير محدود» أو يمكن أن نقول إنه الإله المسبب الأول، الإله الحسوب، إله الفلاسفة أو المفكرين، أكثر من أن يكون إله الجماهير وهم يشركون معه إلهاً آخر في كل مكان، إنها مذكراً بوجه عام هو الإله أبو البشر، وهو في الغالب الإنسان الأول الذي رفع إلى مرتبة الألوهية، أو هو لمرشد الذي يضم صفتي الناسوت واللاهوت والذي أتى للناس بالحصارة والتقييد

2 - آلهة ثانوية أو أرواحاً أدمحت قوى الطبيعة، «أبناء امرأة» الذين ولدوا ثم ألّهوا، أو كائنات غير طبيعية لم تظهر إلا مسد بصعة قرون، وفي أغلب الأحيان هم أبطال أسطوريون أو جر أرضيون. هؤلاء هم الأوبوسوم والفودون (عند المون)، والأوريش (عند اليوروبا) وأحياناً هم قوى طبيعية أو أبطال رفعوا إلى مرتبة الألوهية. وهذا النوع من الآلهة عسى أعداد كبيرة كما أنهم غير مستقرين، وكما هو الحال مع بحوم السينما فإن أسماءهم تنمّع حلال مضعة أجيال ثم لا يلبثون أن يكسبهم المنافسون.

وقد أظهر ب. فيرجي وهو من أفضل الاختصاصيين في دبانات بيجيريا وداهومي، أن كل فودون وأوريش لابد أن يكون في البدء الإله الأعلى الحائق لإحدى الجماعات (عائلة كنت أم قبيلة) ثم غدا بعد ذلك إلهاً ثانوياً متخذاً مكاناً له في باتشيون الجماعات الأخرى تحت قيادة الإله الأعلى لهذه الجماعات. فليس ثمّة إذن تعدد في الآلهة وإنما وحدانية ذات مظهر متعدد الوجوه، أي أنها تعددية في الوحدانية وقد أكد لناس ميرلو أنه حقق هذه النظرية في بعض الأوريشا والفودون من أمثال ألوفان ودان.

والآلهة الأكثر قدماً عند الفون هم آلهة السماء والأرض، ثم ما نشوا أن مرصوا على أنفسهم آلهة المياه والعانات. وقد اقترن أوباتالا أبو الشر والإله السماوي القديم عند اليوروبا مع أودودوا الإلهة الجهنمية خالقة السلالة الملكية أما مكان داسا في داهومي فإنهم يجلسون بوكو بن الإله السماوي الأكبر

ويسبب الرعد في كل مكان تقريباً إلى إله مخيف فهو عوا Onia الإله احدات عند الغان وهو سو So عند الإيفهي. وهو هيفي سو عند الأدلادا،

ودجيسر عند الفون الذين يمثلونه بملاحم كبش أو يرمزون إليه ببلطات الرعد (وهي بلطات حجرية من العصر الحجري الحديث). وهو ساغو عند اليوروبا، ولكنه هنا إله شاب لأنه عاش على هذه الأرض في جلد إنسان، وهو يرمز إلى الملك الرابع عند ملوك سلالة أوليو الملكية القديمة، وكان ساحراً عجاظياً قديراً على أن يأمر الصاعقة فتأتمر بأمره، ثم ارتفع إلى مرتبة الألوهية بعد موته. وهو يحمل الاسم نفسه عند الأوغون، وسمى بإله الحدادة والحرب، وهو الرئيس القديم لسلالة مهمة.

والأرض، كما هي الحال لدى الشعوب المولتاوية، هي إلهة في أغلب الأحوال. فهي أنا Ana عند الإيرو متمثلة بتمثال امرأة يعبونها هلال وممسكة بين دراعها بطفل وهي أسامس - عند الأشانتي الذين لم يبنوا لها معبداً قط وهي آبي أولي عند الإيفي ورئيس الأرض هو كهنها، ويسمى آني - بون، ويلعب دوراً لا بد منه في طقوس تنصيب الرؤساء الجدد. وهناك بعض اعنقوس السنوية للإخصاب تضم مشاهد من إباحية حنسية الأمر الذي يعتبر تقليداً في الديانات القديمة.

أما ساكبانا فقد كان في البدء إلهاً أرضياً، إلهاً جهنمياً نموذجياً. وبما أنه كان دائماً يعاقب بشدة انتهاك المحرمات بأوثة الجدري فقد أصبح إلهاً للحدري، متعارف كهنته ومريدوه يحملهم ريشة صغيرة حمراء أو برسوم ذات تنقيط أبيض في أيام الرقص.

كما توجد آلهة للأنهار والبحر، من أمثال ييمادجا ابنة أوبانلا وأودودوا. وكذلك آيليكيت إلهة البحر عند الفون والغوين Guin. وهناك تانو على الحدود بين غانا وساحل العاج، وهو ابن أونيام الذي كنا قد رأيناه سابقاً، والذي اعتبر في بعض الديانات إلهاً للحرب والرعد بدلاً من بورو Buru. وأخيراً هالك أرو إله البحر عند الأشانتي.

3 - أجداد العائلات الذين أُلِّهُوا وارتفعوا إلى مرتبة الآلهة الثانوية. ومهم السمانغو والنيزوكوي. وغيرهم.

هذه العبادات - ولنردد ذلك دائماً - تتطور وتتبدل وتبنى آلهة غريبة وتعديل من قدراتها وانتماءاتها وجنسها ومحرماتها وأسمائها. ويمكننا أن نرى ظهور آلهة جديدة مرتبطة بالسحر العجائبي ناتجة عن تصور يعتقد أنه يفسر القدرة فوق الطبيعة لطسم صناعته الأيدي البشرية.

4 - وأخيراً يجب أن نوه ببعض العبادات المختلفة التي تبدو نقايا لعبادات أقدم منها. من ذلك مثلاً عبادة الثعبان الضخم رمزاً لدانغي، الذي هو إله اليبدا القديم الأكبر الذي يسموه «جدنا». ومعبد الثعابين في ويدا، معروف جيداً ويمكن زيارته دون خوف لأن هذا النوع من الثعابين غير مؤذ ودو صعه ودودة بوجه عام

أما الإيروكو فهي شجرة مقدسة، وثمة في كل مكان أنواع من الإيروكو ملفوفة بالأقمشة. ونقول بعض الأساطير إن الأزوجين البشريين الأصليين إنهما خرجا من إيروكو مؤلهة. وهذه الشجرة هي رمز للخصب. فنحوس الأطفال الذين سيأتون تعيش فيها، ومن أجل ذلك تأتي إليها الصبايا من النساء اللواتي ليس لهن أولاد ليوجهن إليها الصلوات

ومن الصعب أن نصنف ليغبا المون وإيشو البيروبا. فهو إله صغير يمثل أمم مدخل القرى شمال فظ من الغصار مزيناً بعضو تذكير أحمر. الأمر الذي جعل المسيحيين يعتبرونه شيطاناً. على أنه ليس من ذلك في شيء. فالليغبا يمكن أن يكون خبيراً ولكنهم يقدمون له عبادة منتظمة لأنه يحمي القرية والبيت ويرد عنهم الشر. وليس له رجال دين، وإن كان رئيس كل عائلة يقدم له اقرباين لكسب شفاعته وهو يعطي الخصب للنساء والحيوانات الأهلية، كما أنه مرسل إلهي يستعمل واسطة من الآلهة والناس، وعندما يقدم هؤلاء ضحية لأحد الآلهة لا نسون أن يحتفظوا بجزء من قربانهم لليغبا.

وأخيراً فإن «فا» هو إله النبوءة والوسيط بين عالم ما وراء الطبيعة وعالم هذه الحياة الدنيا. وبما أنه ابن أوباتالا فهو الذي اخترع صعة التبو كما يمارسها كهنة اليوكوبون الذين هم أنس جديرون بالاحترام ومقتنون مجدوى ما يقومون به من أعمال. وربما كان «فا» شخصية تاريخية لأن بعض الأساطير تجعل منه مؤسس المدينة المقدسة إيفي Ife في نيجيريا.

ولكل من الآلهة الثانويين أو الفودون سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً تاريخه وحكايته. فبعضهم أرواح حامية للعائلة ويسمون أكوفودون وبعضهم حماة للأسرة ويسمون هيتو فودون. أما توفودون فهو روح لأرض، الجي المحلي، وهو على الأغلب روح قديم للعائلة غذا إلهاً للأرض عندما استقرت عليها العائلة. وعندما تستقر مجموعة بشرية غريبة على الأرض فإنها تبني الفودون الذي تجده فيها. ويمكن لعائلتين أن تحالفا وتدمجا الهيتو فودون حامييهما. كما يمكن أن يتم تبني غريب عن العائلة فيقبل عند ذلك في عبادة فودون السلالة التي تسمى إبيها

إن عبادة هؤلاء الفودون الأجداد ليست متميزة عن غيرها من العبادات في عقل الفون، ولكنها في نظرنا ليست أكثر من عبادة أجداد. فالعائلة المتوفاة تفرض نفسها على العائلة التي لا تزال على قيد الحياة وتحميها والحد المدفون يجعل الأرض خصبة إذا عرفوا كيف يكسبون عطفه

وليس ثمة أي فارق بين رجال الدين والمؤمنين. ورئيس العائلة هو الكاهن الروحي عندها أي أنه رئيس عائلة الهيتو فودون والآن يضحى إلى روح أبيه وإذا هاجرت الجماعة إلى مكان آخر فإنها تحمل معها حماحم أجدادها. فالأمر يتعلق هنا إذاً بمعتقدات روحية عالية توحد عبادة الأجداد مع عبادة الأرض، ولكن وجهة النظر هذه تتعدل عندما نستعرض الدور الاجتماعي للفودونات الأخرى التي هي قوى طبيعية مؤبهة.

وأخيراً فإن بعض لفودونات الأجداد تثبت حدودهم لدى جماعات مشربة مجاورة رضيت أن تتناهم: مثال ذلك هيفي سو الذي عُبد في الآدا إلهاً للصاعقة، كان في الأصل إلهاً للار (سو) في قرية هيفي ومع ذلك فإن الروح الحامية للسلالة التي كانت كلية لقدرة في نظر أحفادها لا تنبهاها لجماعات الغريبة إلا على شكل إله مختص تنتشر عبادته عن طريق البيع وهكذا نرى أن أحفاد الفودون يتحلون عن جرم من الشيء الذي يمثل الروح مع طريقة استعماله - إذا حار لنا هذا القول - أي مع الصفات والظفوس التي تسمح بالحصول على

بركات هذه الروح أما المشترون فإنهم يحتفظون لأنفسهم بحق استعمال هذا الإله الجديد ويشكون من أنفسهم كهنة له. ويسمى الكاهن فودونون أو «مالك الفودون»، وهو يحيط نفسه بالمريدات (فودوسي Vodusi) اللواتي يعتبرن زوجات للفودون.

هذه العبادات تشكل إذن مثلاً له أهميته عن كيفية الانتقال (التجاري) لعبادة أحد الجدود إلى جماعات جسية غريبة وهذا ما يسموه أحياناً «بالتماضية Fetichisme» ولكننا رأينا كيف أن علينا أن نحفظ بهذا المصطلح الغامض لنطبقه على شيء آخر مختلف تمام الاختلاف.

على أن الفودونون يستطيع بدوره أن يبيع إلى جماعة بشرية أصغر، بل وحتى إلى رجل مريض، جزءاً من الشيء الإلهي مع تعليمات عن الطقوس التي يجب اتباعها في استعماله. وما يلبث المريض أن يلمس فعالية ما اشتراه عندما يشفى سريعاً ويدهش كل من حوله باستثناء الفودونون البائع الذي يملك في أغلب الأحيان من الأسباب ما يجعله يعرف لماذا كُفَّت أعراض المرض عن الظهور.

وهكذا تتكاثر عبادة الفودون عن طريق التعضي، ويتشكل رجال دين جدد يصبحون خداماً للإله ومتفيعين به. ويمكننا أن نشبه ثمن الشراء ببائنة تدفع على شكل جماجم بشرية، وعن هذا الطريق عرفت هذه العبادات توسعاً جغرافياً كبيراً، وربما كان طريق اشارها قد تشكل في لوقت نفسه الذي تشكلت فيه شجرة نسابها، وهو يسير في شبكة وحدة سيطر عليها نفوذ واحد هو نفوذ رجال الكهنوت الذين يحرصون على أن يمتوا ما بينهم من علاقات.

ولا شك أن استعمال الجماجم البشرية في وضع جرم من ثمن الشراء إنما يمثل احتراماً للنعمة، كما أن له هدفاً إضافياً هو إرهاب الأعضاء المنصمين حديثاً إلى هذه العبادة وأخيراً فإن الإصرار على انتهاب ما في القبور من جماجم إنما يقطع الجسور بين العبادة الجديدة وبين عبادة الأجداد ويحتفل عادة بالطقوس في الغابات لمقدسة «زون Zun» وفي أماكن مسورة «بوغبو Bugbo» يوجد فيها مسكن للإله وإذا ما أمكننا أن ندخل إلى هذا المسكن وحدنا فيه

قطعة من الشكل الأصلي الذي يمثل الإله، مغطاة بدم مخثر وطحين وزيت وخمر مصنوع من التمر، وإلى جانبها تعرض الجماجم والشعارات ولرموز والكراسي المقدسة. وفي المكان المسور بوحده أيضاً مساكن الكهنة والمريدين (رجالاً ونساءً) وملحقات من مخازن وأهراء الغلال.

أما المريدون فهم خدم الإله الذي يخدمونه خلال بضعة أشهر أو بضعة أعوام. ويتم جمعهم على يد الكهنة بأمر من الإله بأن يختطفوا في الليل أو يطلب منهم المجيء تحت التهديد. وهكذا ينقى القصر فوراً على شباب أو شبابات وأحياناً على نساء متزوجات فيخدرون حتى تحور قواهم، ثم تحلق شعورهم وتغسل أحسادهم بطريقة طقسية، وتزين أحسادهم بالتشطيبات، وبعد ذلك يدهنون بالزيت وتطلق عليهم أسماء جديدة ولا يلزم المشايخ بالختان ولا بالبتر ولا يستعملون الأفعنة، وإنما يتعلمون لغة سرية ورفصات طقسية، كما يعلمونهم تحضير السموم المهيأة للاستعمال. وعندما يبدؤون الاتصال بالناس يتكلمون بصوت نخن ويبدون كأنهم سوا وجودهم السابق، ويحملون عقداً من الأصداف ليكون شعاراً يميزهم عن غيرهم ويحرم عليهم أن يخرجوا من حرم المكان المسور.

وفي بعض الحالات يرندي احتطاف الإله لهؤلاء الرهان المستجدين طابعاً رمزياً غاية إدهاش الجماهير. فمذ أن يدخل الراهب المستجد إلى «الدير» يعلن عن موته. وبعد بضعة أيام يخرج جسده إلى الجمهور حيث تنتشر منه رائحة عفنه لأن الفودونون لا تعيه الحيلة في أن يضع بين السعش وغطائه جثة دجاجة متفسخة. أما الراهب المستجد فيكون في حالة غيبوبة، ولكن الكاهن لا يثبت أن يردّه إلى الحياة بعد تقديم الصلوات اللازمة إلى الإله، ولا يكون لدى الجماهير أي شك في بعثه من الموت بعدما كان يشم منه روائح عفنة قبل قليل.

ولست هذه العبادات ممن يهتم بالأخلاق والآداب، وإنما هي إذا توجها بالدقة، وسيلة ضغط يمارسها رجال دين ضعيفو لصمائر على جمهور غير مؤمن دائماً، ولكن لديه من الأسباب ما يجعله يخاف من انتقام الإله

ثم يقوم العودونون بابتزاز الفلاحين . صدقة لإحراق الدخان أمام المكان المورّ ، وصدقة عندما يحس الملاح بالمرض لأن ذلك دلالة على غضب الإله ، ومكافأة تقدم عند اشفاء . وعدا ذلك فإن المريدين يقومون بالعمل لفائدة رجال الدين وحدهم مقابل عذائهم والعيش في رعاية أسرهم فهنا يوجد شكل من أشكال الاستغلال الذي لا ينتهي إلا عند الاحتمال بعودة المريد إلى الحياة العامة . أما المريدات من الإناث فإن مردودهن أكبر من مردود الرجال ، لأن لكل واحدة منهن خطيباً يدفع من أجل أن تخرج في أسرع وقت ، أو عاشقاً لا ينفك عن الدفع من أجل تحرير المرأة التي يحب .

والعلاقات الجنسية محرمة رسمياً من حيث المبدأ تحريماً من الإله بين المريدين أنفسهم أو مع الكهنة . ولكن هذا التحريم كثيراً ما ينتهك عملياً فيؤدي إلى إجهاضات تعرج إلى أعماق الأعماق المشاعر الأخلاقية والعائلية للشعب الذي لا يجهل مثل هذه التجاوزات^(*) .

(*) J.C. Froelich, Animismes, Les Religions Païennes De L'Afrique de L'Ouest.
Paris 1964.

القسم الثاني

ديانات العصور الحجرية

(أو ما قبل التاريخ)

الفصل الأول

مفهوم ما قبل التاريخ والديانات ما قبل التاريخية

Mary Edwartson

ترجمة: هيدنان حسن

يشير مصطلح (ما قبل التاريخ) إلى الفترة الزمنية الشاسعة الممتدة من ظهور أوائل أسلاف البشرية الشبيهين بالإنسان (Hominid)، وحتى مطلع العصور التاريخية التي تستدل عليها عادة بظهور الكتابة. ولكن بما أن الكتابة لم تظهر في وقت واحد لدى جميع الثقافات، فإن الحد الفاصل بين عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية ليس ثابتاً بل يختلف من منطقة إلى أخرى. وهما، فإن الحث المتصل بالديانات ما قبل التاريخية قد يتضمن دراسة المعتقدات والممارسات الدينية ابتداء من زمن مبكر يرجع إلى حوالي 60.000 ق.م ويمتد هبوطاً إلى زمننا الراهن تقريباً، حيث نحد العديد من الثقافات غير الكتابية قائمة حتى الآن. وبشكل عام فإن مصطلح ما قبل التاريخ يجري تحديده وتعريفه انطلاقاً من المثال الأوروبي والشرق أوسطي وهذا ما يجعله في دراستنا مطبقاً على الفترة الممتدة من العصر الباليوليتي - Paleolithic (= العصر الحجري القديم) خلال الحقبة المناخية المعروفة باسم البليستوسين - Pleistocene وحتى أواخر العصر البوليبي - Neolithic (= الحجري الحديث).

يشف مصطلح ما قبل التاريخ عن انحياز إلى الثقافات الكتابية مما لا شك فيه أن معرفة الكتابة لدى شعب ما تسهل عملية التعرف عليه من قبل ثقافة كتابية أخرى. ولكن معرفة الكتابة ليست محكاً كافياً لتحديد العمق الفكري والثقافي

لذلك الشعب، إن التمرس بين الثقافات الإنسانية اعتماداً على ابتكار إنساني واحد هو لكتابة، يتضمن القول بأن معرفة الكتابة هي دلالة على تحقيق مرحلة من التطور العقلي، أو أنها معطف حاد وجذري ضمن تطور الثقافة الإنسانية الذي جرى تصوره وفقاً لمخطط نشوئي - Evolutionary، (أي من الأدنى إلى الأعلى - أو من الأبسط إلى الأكثر تركيباً). ولكننا في الواقع لا نستطيع تلمس مثل هذه النقلة الحاسمة أو ذلك التطور النشوئي الحتمي.

رغم هذا التقسيم الذي يبرز في مسيرة الحضارة الإنسانية من عصور ما قبل تاريخية وعصور تاريخية اعتماداً على استخدام الكتابة، فإن مفدرتنا على فهم عصور ما قبل التاريخ تتبع من كونها إنسانية بالدرجة الأولى، حيث من المفترض وجود وحدة نفسية بين بشر ما قبل التاريخ وبشر العصور التاريخية بما فيهم نحن من هنا فإن نعتقد أنه بتوفر الأدلة والشواهد الكافية يمكننا بطريقة ما التواصل مع العالم ما قبل التاريخي. يسخر المفكر فيتغنشتاين Wittgenstein في كتابه (ستقصاءات فلسفية) قائلاً (لو كان بمقدور الأسد أن يتكلم لما استطعنا فهمه). وهو يوحي هنا بأن اللغة لن تمكننا من فهم عالم، أو منظور فكري، متميز نوعياً وبشكل جذري. ولكن في مقابل أسد فيتغنشتاين، يُعتبر بشر ما قبل التاريخ قائلين للفهم من قبلنا، إذ إن لمشكلة لا تكمن في الاختلاف اسوعي، بل في إمكانية الوصول إليهم

مع ذلك فإن الوصول إلى الثقافة ما قبل التاريخية هو شأن على درجة عالية من الإشكالية. وعندما نحاول أن نفهم ظاهرة مثل الدين، فإن المشكلة تغدو حادة ذلك أساً نفهم الدين بالدرجة الأولى من خلال مصطلحات اللغة، أي إن حصائصة الأسامية تتمثل في معايه القابلة للترجمة والتفسير، وتقييماته (= Valuation). ولكن القبا الأركيولوجية الصامته للدين ما قبل التاريخي (مثل المراكز الدينية والأدوات الشعائرية والصور والرموز والقرايين) لا تؤمن لنا سوى تواصل محدود مع اللغة الدينية لتلك الثقافات البعيدة والمقطعة. قد نعرف على سبيل المثال كيف كان الإنسان البوليثي يتخصص من الجثث، ولكننا لن نعرف على وجه اليقين لماذا كان يتم التخصص منها بهذه الطريقة ذاتها. وهذا يعني أنه حتى في حال عثورتنا على

أدلة قاطعة على ممارسات دينية ما قبل تاريخية، فإن تفسير طبيعة الدين التي تنتمي إليه تلك الممارسات يبقى تخمينياً إلى حد بعيد، ومعتمد على التشابهات مع الثقافات البدائية المعاصرة، رغم ضعف الصلة بين الجهتين.

إن معرفتنا للديانة ما قبل التاريخية هي نتاج لإعادة بناء لغة من ملحقاتها المادية الصامتة تُعتبر مواقع الدفن التي تعود إلى منتصف الباليوليت الأوسط من أقدم الأشكال المادية للممارسة الشعائرية. ومنذ الباليوليت الأعلى يستطيع الداحث أن يتتبع ذلك التنوع والعنى المتريد للهداما الجنائزية المرافقة للدفن، والتي بلغت حدوداً مترفة خلال عصر الحديد كما وشاعت خلال هذه لفترة ممارسات الدفن الثاني (أي قبل الحقبة إلى قبر آخر بعد أن تصبح عظاماً)، وحرق الجثث، والتخلص الطقسي من الجماجم، تعود القبور الميغاليثية - Megalithic (تطلق صفة الميغاليثية على السنى المصنوعة من أحجار ضخمة) إلى العصر الباليوليتي الأوروبي ورغم المضامين الشعائرية الواضحة لهذه البنى الحجرية وصلتها بمادة الأسلاف، إلا أن المعنى الديني الموحد يبقى محجوباً عما.

لدينا شواهد على قرابين حيوانية منذ الباليوليت الأوسط، وذلك على شكل كميات من عظام حيوانات متنوعة قرب مواقع الدفن، الأمر الذي يشير إلى صلتها بشعائر التقدّمات إلى أرواح الموتى أما القرابين الشربة فلا يوجد دليل عليها قبل العصر النيوليتي وهذا يعني أنها كانت مرتبطة بالانتقال من ثقافة الصيد والتقاط الثمار إلى ثقافة الزراعة وتدجين الحيوان وتأهيل البسات.

إن أعلى المقاربات الموصلة إلى الديانة ما قبل التاريخية هو الأعمال الفنية التي ترجع إلى العصر الباليوليتي، وتشتمل على لوحات ورسوم ونقوش ومنحوتات. كانت لحيوانات هي المواضيع الأساسية في هذه الأمثلة الأقدم للفن التصويري الإنساني أما البشر فنادراً ما تم تصويرهم، وكانوا يظهرن غالباً بخصائص حيوانية. الأمر الذي يوضح الدور الحميمي والفريد الذي لعبته الحيوانات في الحياة المادية والعقلية لأولئك الصيادين - اللاططين الأقدمين. إن نوعاً من تقديس الحيوان يمكن عزوه لأولئك البشر، ولكن الأهمية الدينية لتلك لرسوم تبقى غامضة إلى حد بعيد.

تنعكس الممارسات السحرية - الشامانية في هذا الفن أيضاً، خصوصاً في تلك التصويرات التي تمثل طيوراً وحيوانات احترقت القذائف أجسامها. إن تمثيل الأنثى هو الشائع في النحت ما قبل التاريخي ورغم أن هذه التمثيلات الأنثوية قد ربطت غالباً بفعاليات حصب الإنسان والطبيعة، إلا أنها تبقى مع ذلك مفتوحة على تفسيرات أخرى تبدو على قدر المساواة من المصدقية. فلربما كانت مستقرات للأرواح أو صوراً للأسلاف، أو تمثيلات للآلهة المنزلية، أو رموراً للأرواح المتحركة بالحيوانات أو بأقاييم روحانية أو مادية، أو رمور للقوى الطبيعية، أو وسائط سحرية للسيطرة على حيوان الصيد.

من غير المرجح أننا سنكون قادرين على تفسير لغة الدين ما قبل التاريخي بشكل كاف فالأدلة والشواهد المادية نادرة للغاية، كما أن طبيعة الظواهر الدينية معقدة للغاية. مع ذلك، فإن هالك معنى في تلك التثاق الصامتة التي تشكل مصدرها الأهم في أية دراسة لمدين. إن قوة وعمق هذه البقايا الأركيولوجية الصامتة تدفع المرء إلى الاعتراف بمحدودية اللغة المكتوبة كمصدر للمعنى الديني كما أن الصلات التي يمكن للمرء أن يقيمها بين شواهد الحياة الدينية لدى الشعوب ما قبل التاريخية ومعتقدات المتحدرين منهم، مهما كانت صلات عامة، تنصب على اشروط التي ألهمت الكائنات لبشرية، منذ بداياتنا الأولى، من أجل التعبير عن أعمق ذواتنا من خلال الفن والطقس^(*)

(*) Mary Edwardson and James Waller, Prehistoric Religion. In Encyclopedia of Religion, M. Eliade, Edr, Mac Millon, London 1987.

الفصل الثاني

الدبابة الباليوليثية

Kari J.Narr

ترجمة عدنان حسن

نقد نُحت مصطلح (باليوليثي) خلال المائة سنة الماضية لمسير الأدوات الحجرية البسيطة المكتشفة في الحفر الحصبائية العميقة، أو في كهوف عصر تقدم الجموديات (أو عصر تراجع الجموديات) عن الأدوات الحجرية المصقولة من العصر النيوليثي اللاحق. وقد تم استخدام محكين غير منسجمين لتمييز العصرين، وهما البيانات الجيولوجية أو المناخية. والبيانات الثقافية أو التكنولوجية. فيما بعد أصبح استعمال الأواني الفخارية هو الصفة المميزة للعصر النيوليثي، واعتبرت الزراعة علامته المميزة الرئيسية. في هذه الأيام يُفهم مصطلح (باليوليثي) بمعناه الضيق، باعتباره المرادف الثقافي للعهد الجيولوجي والمناخي المعروف باسم عصر الجليد (ويدعى اليوم عادة باسم بليستوسين)، والذي كانت فيه الحجارة المصقولة والأواني الفخارية والزراعة لا تزال مجهولة. عندما اتضح أن السمات المميزة للعصر النيوليثي لم تظهر إلا بعد نهاية بليستوسين ببعض الوقت، مع استثناءات قليلة، صارت الظواهر التي تعود في تاريخها إلى العصر ما بعد الجليدي (هولوسين)، ولكنها تسبق العصر النيوليثي، تعرف باسم العصر التالي للباليوليثي (Epipaleolithic) أو، لسوء الحظ، باسم العصر الميزوليثي Mesolithic (الحجري الوسيط).

إن التغيرات الجيولوجية والمناخية الجذرية التي حدثت في هذا الزمن الانتقالي، منذ أكثر من عشرة آلاف سنة، قد أثرت بشكل مؤكد على شروط

الحياة والثقافة، لكن التحول الثقافي المميز، الذي يؤشر إلى بداية العهد الباليوليثي الأعلى، كان قد حصل قبلئذ بحوالي خمسة وثلاثين ألف سنة، أي أسبق بكثير من التغير البيئي. في أوروبا، وأجزاء من سيبيريا وآسيا الجنوبية الغربية، وربما في بعض أجزاء من أفريقيا، يتميز الانتقال الثقافي بظهور الأدوات المصنوعة من النصال الحجرية الرقيقة والرفيعة، وفي بعض المناطق بظهور الفن التصويري لذلك فإن التصنيف الأكثر دلالة هو دمج العهدين الباليوليثي الأدنى والناليوليثي الأوسط في عهد واحد وتمييزه عن الباليوليثي الأعلى والميوليثي الموحدن. (اقترح بعض الباحثين أن نستخدم مصطلحي مروتوليثي Protolithic وميوليثي Miolithic، لكن الاقتراح لم يلق القبول). خارج مجال أوروبا، وخصوصاً فيما يتعلق بأمريكا، فإن مصطلح باليوليثي، من الناحية العملية، لا يستخدم على الإطلاق

بالرغم من أن نهاية العصر الباليوليثي تُحدد عادة مع بداية العهد ما بعد الحليدي (8000 سنة قبل الميلاد)، إلا أن الفوارق بين لعهدين ليس على قدر كبير من الأهمية. بقدر ما نعرف اليوم، فقد كان العصر الباليوليثي أساساً هو العصر الذي كان يتم فيه الحصول على الغذاء عن طريق الصيد (بما في ذلك صيد السمك) والتقاط الثمار. لكن مثل هذه الوسائل للعيش قد استخدمت في مناطق واسعة من العالم أثناء عهد ما بعد الجليد، أيضاً، وسمرت تُستخدم في مناطق محدودة إلى يومنا هذا. من الممكن إذن، مع بعض التحفظات، أن نسين وجود استمرارية بين العهد الباليوليثي والمجتمعات (البداية) الحالية التي تتبع طريقة حياة مشابهة.

من الناحية النظرية، يبدأ العصر الباليوليثي مع الظهور الأول للكائنات البشريّة أما من الناحية العملية فإنه من الصعب تحديد زمن حصول هذين الحدثين بدقة إن بداية العصر الحجري (وبالتالي كل ما قبل التاريخ) تتميز بظهور الأدوات الحجرية الصعبة التي يمكن استخدامها ليس فقط لأجل المهمات المباشرة بل أيضاً لصنع أدوات إضافية (أدوات لأجل صنع الأدوات، على حد تعبير هنري برسون) إن أقدم الأدوات المكتشفة حتى الآن هي من

شرق أفريقيا ويتراوح عمرها بين مليونين ومليونين ونصف مليون من السنين. لذلك فإن مسألة ما إذا كان شرق أفريقيا هو المهد الحقيقي للحضارة، أم إن مصدقات البحث والاكتشاف والحفاظ البقايا هي التي تجعل الأمر كذلك، تبقى هي الوقت الحاضر مسألة مفتوحة.

بمرور الزمن ظهرت الكائنات البشرية في مناطق أخرى من أفريقيا، ومنذ مليون أو مليون ونصف مليون من السنين، ظهرت أيضاً في أجزاء من أوروبا الجنوبية والغربية. ربما كانت اللقى في شرق وجنوب شرقي آسيا لها نفس العمر أو أكثر. ظهر البشر في أجزاء أخرى عديدة من أوروبا وآسيا منذ زمن مبكر يعود إلى ثلاثمائة ألف عام حتى في أستراليا ثمة دليل على وجود الإنسان منذ أكثر من عشرين ألف سنة. ومن المرجح أنه في ذلك الوقت كانت الكائنات البشرية قد دخلت مساحات واسعة من أمريكا، بالرغم من أن وجودها لم يصبح مؤكداً إلا منذ حوالي 10.000 ق.م. فيما بعد أصبحت حتى المناطق الواقعة في أقصى شمال أوروبا مأهولة بالسكان بشكل متزايد.

خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن حصلت تطورات وتحولات كثيرة، فشكلت ثقافات مختلفة جداً عن بعضها البعض في شتى المناطق لذلك فمن المشكوك فيه ما إذا كان لمفهوم الديانة الباليوئيشية معنى على الإطلاق. بالأحرى، ينبغي أن تكون نقطة انطلاقنا هي وجود تشكيلة من الديانات خلال العهد الباليوئيشي. إن صيغة الأدلة وندرتها (لأن القسم الأعظم منها ليس سوى نصاب مادية متشظية) وصفاتها العشوائية تمنعنا من التمييز والتعريف المقنعين لأية سمات خصوصية لهذه الديانات إن تعبير ديانة باليوليثية لا يمكن في الواقع أن يعي أكثر من جملة من الظواهر الدينية للعهد الباليوئيشي التي يمكن التحقق منها أو الاستدلال عليها بالإضافة إلى ذلك، فإن مصطلح «ديانة» نفسه يجب تعريفه بشكل عريض جداً. والسماح له بأن يتضمن كل شيء يوحى بعلاقات مع عالم ما وراء الظواهر الطبيعية.

المصادر وتفسيرها

تعتمد معرفتنا للعهد البابليوني بشكل أساسي على تفسير وظيفي للبقايا المادية، أي إعادة تصور لاستعمالها وسياقها الثقافي في حياة الكائنات البشرية ما قبل التاريخية. يعوّل هذا التفسير، بدوره، على مقارنة الأدلة المتاحة مع الأشياء والوقائع والسيرورات المعروفة لنا بشكل مباشر، أو التي انتقلت إلينا بشكل مكتوب أو مصوّر أو شفهي من ماضي حديث نسبياً. بما أن الوضع في العهد ما قبل التاريخي، وخصوصاً العهد البابليوني، يتعين مقارنته مع وضع المجتمعات الأكثر «تطوراً»، فحجب أن نولي اهتماماً شديداً لشروط ونمط السلوك التي حرى تحريرها في الدراسات الجارية على الشعوب التي تدعى بالبدائية. هذه الدراسات يمكن أن تساعد في تفسير اللقى الأركيولوجية، لكنها ليس من البادر أن تظهر أيضاً أن الأشياء المادية المتشابهة تسمح بتفسيرات وظيفية متباعدة.

هذه الملاحظات بخصوص التفسير تنطبق إلى درجة عالية على الدين، لأنه بالدرجة الأولى ظاهرة روحية تلعب فيها الكلمة المقدسة أو الخارقة للطبيعة دوراً مهماً. من الواضح أن مظهرات الدين لا يمكن تحديدها من خلال البحث الأركيولوجي، نظراً لأن البقايا المادية صامتة. من هنا فإن اللقى الأثرية لا تكشف عن معنى ديني إلا بشكل غير مباشر وفي ظروف خاصة. لذا فإن السؤال الأول الذي يجب أن يطرحه دارسو ديانة ما قبل التاريخ هو: «ما هي الأشياء واللقى التي يمكن اعتبارها بمثابة دلالات على المقاصد والخبرات والشايطات الدينية؟». رغم أن الدين هو ظاهرة روحية بالدرجة الأولى، إلا أنه مع ذلك يستخدم مجازاً من الملحقات المادية المتنوعة إلى حد بعيد، وذلك مثل المعدات والأماكن التي تمتلك أهمية عبادة وشعائرية خاصة، والصور والرموز والتقدمات القربانية والنذرية. في حالات كثيرة يستفيد الدين من الفن، ويمكن إبي حد ما أيضاً التوصل إلى استنتاجات بخصوص المفاهيم الدينية من دراسة تقاليد الدفن

إن تفسير هذه المصادر بمقدرتها مع الممارسات الدينية الحديثة، يقتضي ضمناً استنتاج التطابق الكامل تقريباً أو التشابه الكبير على الأقل من التطابق الجزئي الملحوظ. في عدد غير قليل من الحالات يمكن تفسير لقي بعينها بطرق مختلفة على سبيل المثال، في أغلب الأحيان يكون من غير الواضح إلى أي فئة دينية تنتمي اللقية، إذ لا يمكن التمييز بين تقديم الأضاحي «القراس» وأعمال الدفن، وبين أكل لحوم البشر وتقديم القرابين البشرية، وبين تقديم القرابين الحيوانية والعبادات الحيوانية، عن طريق القرائن الأركيولوجية. لذلك، لا يكفي أن نختار ظواهر دينية قليلة من المجتمعات البدائية المعاصرة ثم نطبقها على المادة الأركيولوجية. بدلاً من ذلك، يتوجب إجراء دراسات مقارنة شاملة لكي نحصل على مجال واسع بشكل كافٍ من الترابطات وثبت وجود تطابق أساسي بين المعاني. من المعترف به أن هذه الدراسات تجعل من الممكن تسجيل لصفات المميزة العامة فقط وليس التفاصيل الملموسة حتى عندئذ يبقى من الممكن في حالات كثيرة أن نعطي تفسيرات متعددة، وبذلك يصبح من الضروري أن نختار التفسير الأرجح.

لذلك، فإن القاعدة الأولى التي تجب مراعاتها في تفسير اللقية ما قبل التاريخية هي أن نقارنها فقط مع ظواهر حديثة كما تقع في سياق مشابه أو مطابق. على سبيل المثال، من غير الممكن أن نختار ببساطة زهرة دينية تتعلق بالزراعة المنتجة للغذاء (مثل، الدمى الأثوية من نوع الأم الكبرى من الحضارات المتوسطية والشرقية) ونستعملها لتفسير لقية أو أخرى متصلة بثقافة الصيادين وملتقطي الثمار الباليوليثيين.

إن الفترة الزمنية الشاسعة التي تفصل المعهد الباليوليثي عن العصر الحايي، والعرض العديدة لأحلق حدوث تغيّر في معنى الأشياء، والانتشار والتنوع الحديثين لظواهر، كل ذلك يستدعي محاكمة مهدية في استخدام التشابهات الإثنوغرافية والتاريخية. ينبغي على المرء أن يكون حذراً بشكل خاص في مقارنة الظواهر ما قبل التاريخية مع البيانات البدائية المعاصرة. من ناحية أخرى، وكما نصح من حالات كثيرة، فإن الفاصل الزمني الطويل جداً الذي انقضى، لا يعني بالضرورة أن التغيرات لجذرية قد حصلت، ففي أحيان ليست بالقليلة يمكننا

ملاحظة نزوع قوي نحو الاستقرار. يجب الحكم على مرور الزمن في علاقته بشروط جوهرية، فالتطور التقدمي يترفق بالتسارع. لم يحدث التعبير الأول الحاسم حقاً إلا قبل خمسة وثلاثين ألف سنة من عصرن الراهن، في بداية العهد الباليوليثي الأعلى. إن خمسة وثلاثين ألف سنة تبدو فترة قصيرة من الزمن ولا أهمية لها إذ قورنت بمئات الآلاف من السنوات من وجود أقدم الكائنات البشرية. لذلك ليس مستبعداً كما يبدو للوهلة الأولى أن تبقى عناصر أساسية من زمن مبكر جداً محفوظة إلى يومنا هذا في ظل شروط مشابهة والأهم من ذلك، بالمقارنة مع التعددية والتنوع الحديث للظواهر، فإن عدد الإمكانيات القابلة للتحقق في ظل شروط بسيطة هو عدد محدود.

إن ظاهرة روحية كالدين لا تتطور في استقلال وانعزال كاملين، بل تعتمد إلى درجة ما محددات وعلاقات مبادلة وظيفية، بما في ذلك المحددات والعلاقات من النوع الاقتصادي والسوي. مع الأخذ بالحسبان الشديد دوام وتفاعل النزوعات نحو الاستقرار أو نحو التغيير، وتعددية الاحتمالات، ولتقييد المفروض عليها من قبل الشروط العامة، والتطور المستقل، والاعتماد المتبادل الوظيفي. إن أحكام القيمة، المختلفة، المستمدة من هذه الفرائض هي السبب الرئيسي لهذه السجلات بين الباحثين حول أهمية وافئاعية الاستنتاجات التي يتوصلون إليها من المقارنات.

المسح والتقييم

يقوم فهمنا للديانة الباليوليثية أساساً على أشياء يدل شكلها وخصائصها على استخدام ديني أو سحري، أو توحى طريقة إبداعها (كالدف، مثلاً) أو تفاصيلها السياقية الأخرى مثل هذا الاستخدام، إضافة إلى الأعمال الفنية التي يعكس مصمونها أو مكان وجودها معنى دينياً أو سحرياً. من معظم العصر الباليوليثي (مكانياً كما زمنياً) لا يملك هذه الأشياء أو الأعمال الفنية. تزداد آثار هذه الأشياء أو الأعمال ولكنها تبدأ بالظهور تدريجياً في أوروبا وبعض المناطق المجاورة خلال الجزء الأخير من العصر الباليوليثي. أما قبل ذلك، وحارج هذه المناطق، فهي نادرة. ولا نجد أنفسنا على أرضية يعود عليها إلى حد ما إلا في العصر الباليوليثي الأوسط (الذي يعود في التاريخ إلى حوالي مئة ألف سنة مضت).

الباليوليثي الأوسط

تبدأ مناقشتي إذن بلقى من العصر الباليوليثي الأوسط، لأننا يمكن أن نندي بعض البيانات المعقدة حول هذا العصر، وخصوصاً فيما يتعلق بالمدافن. في هذا السياق نحن نتعامل مع كائنات بشرية تُعرف باسم النياندرتاليين كان النياندرتاليون يعتبرون في البداية غير مؤهلين للأفكار الدينية بسبب مظهرهم الخارجي، وذلك خلافاً للإنسان العاقل Homo Sapiens الأحدث عهداً. نكرس تصورنا لهذه الكائنات الشرية الأسمى قد تغير الآن تغيراً أساسياً

إن الهياكل العظمية النياندرتالية تكشف غالباً عن إصابات حادة، لكننا لسنا قادرين على أن نقرر بيقين ما إذا كانت، في معظمها، قد نجمت عن الشجارات والمعارك كانت بعض الإصابات الرأسية قد شفيت، بينما كانت الإصابات الأخرى قاتلة بشكل واضح، وكان العظم الحرقفي لرجل من موقع على جبل الكرمل بفلسطين، كما يبدو، قد طُعن بحسم يشبه الرمح. إن كثيراً من النياندرتاليين لم ينجوا من الجروح فقط بل من الأمراض الكثيرة أيضاً. وهذا ما كان ظاهراً أيضاً من الهيكل العظمي للنياندرتالي الأول الذي أعطى النياندرتاليين اسمهم، والذي بلغ سن الخمسين أو أكثر رغم الإصابات العديدة، وهو سن متقدم جداً بالنسبة لعصره. إن الدليل على وجود لمرض يمكن ملاحظته أيضاً في لقي أخرى، وبالأخص لقيّة إنسان نياندرتالي كهل في شايدار (العراق) يحتمل أنه كان أعمى منذ الطفولة وكان ساعده الأيمن قد بُتر. فقد نجا من عدد من الأمراض والإصابات، وهو شيء غير ممكن إلا إذا كان يتمتع بحماية ورعاية المجتمع، بالرغم من أنه ربما كان ذا قسمة اقتصادية ضئيلة بالنسبة لمجتمعه. لا سبيل لنا لمعرفة ما إذا كان هذا الرجل يمتلك قدرات أخرى ومعرفة قد تكون حصته فرداً محترماً من الجماعة بأي حال، فإن هذا المثال، بالإضافة إلى أمثلة أخرى، يشير إلى أن النياندرتاليين لم يكونوا بأي شكل من الأشكال أولئك المهمجين القساة كما يتم تصويرهم في بعض الأحيان، بل كانوا يعيشون في نوع من المجتمع لم يكن فيه قانون الغاب والمنفعة الاقتصادية هما السائدان

تقدم المدافن أيضاً دليلاً على الوضع نفسه. فالموتى يُعثر عليهم بسيقان مثنية قليلاً، مدفونين عادة في حفر مستطيلة، مع ذلك، ففي بعض لقى الشرق الأدنى، يكون الموتى في وضعيه مثنيه بإحكام، كما لو أنهم قد أفتحوا في حفر ضيقة. وفي غالب الحالات يكون الجسم مضطجعاً على جانبه الأيمن على محور شرق - غرب، بحيث يكون الرأس إلى الشرق. من غير الممكن أن نقرر بشكل مؤكد دائماً ما إذا كانت العظام الحيوانية والأدوات الموجودة قرب الحثة هي هدايا جنازية.

من الجدير بالملاحظة، مع ذلك، أن المقبرة الصغيرة في لافيراسي La Ferass (فرنسا) حيث تم العثور على ثلاث مصنوعات حجرية جميلة في قور ثلاثة أطفال، من بينهم طفل حديث الولادة. كما تم العثور أيضاً على أدوات من النوع نفسه مع بالغين، وجرى الكشف في بعض المواقع عن حفر تحتوي على عظام حيوانية ونتاجات صعبة، بالإضافة إلى شظايا مائلة إلى الحمرة. فقد تم العثور، مثلاً، على رأس رجل كهل في La Chapelle Aux Saints (فرنسا) معطى بألواح ضخمة مصنوعة من لعطم، كان جسمه محاطاً بمقطع من اليشب والكوارتز وشظايا من مادة حمراء

ثمة أمثلة أخرى كان فيها الأموات - وبالأخص رؤوسهم التي كانت محمية غالباً بالحجارة - محاطين جرنياً بحجارة كبيرة. فعلى سبيل المثال، كان قبر صبي يبلغ من العمر حوالي ثماني سنوات في تشيك - ناش في التلال السميحية لتيان شان (الاتحاد السوفيتي) محاطاً بدائرة من القرو. كانت جثة رجل عُثر عليها في كهف شانيدار (العراق) محاطة ببراعم أزهار تستخدم كلها تقريباً كأدوية في الطب الشعبي اليوم (لرغم من أن القبور الحاوية على الأزهار ربما كانت أكثر عدداً، فقد تم اكتشاف مثال واحد فقط حتى الآن)

في كل هذه الحالات نجد إشارات و ضحة إلى أن النياذرنايين كانوا يعتنقون بزملائهم من الكائنات لبشريه. إن الهدايا الجنازية لا تدع في الواقع أي مجال لشكك بوجود اعتقاد بأن الموتى يستمرون في الحياة بطريقة ما - هذا الاعتقاد يفسر لماذا كانت تُدفن الأشياء مع الموتى، لكي يتم استعمالها في المستقبل،

حتى الأطفال كانوا يُزودون بالأشياء التي من المؤكد أنهم لم يتمكنوا من استعمالها أثناء حياتهم. أما ما هو الشكل الخاص الذي أمكن لهذه الأفكار العامة أن تأخذه فهذا ما لا يمكن قوله. مع ذلك، يمكننا أن نقول، على الأقل، إن البياندرتاليين كان لديهم فهم للموت وكانوا بشكل ما قد توصلوا إلى تصالح معه.

في المقبرة الواقعة في لافيراسي، تم العثور على جمجمة طفل في حفرة دفن على بعد حوالي متر واحد من الهيكل العظمي. تم العثور أيضاً على جماجم معرولة في أماكن أخرى. وفي كهف على جبل سيرسيو، على بعد حوالي مئة كيلو متر جنوب شرق روما (إيطاليا)، عُثر على جمجمة إنسان بياندرتالي على أرضة الكهف، كانت فتحته القاعدية (التي من الواضح أنها قد وسعت بشكل اصطناعي) متجهة نحو الأعلى، ومحاطة بدائرة من الحجارة، وفي الحوار كان ثمة ثلاث أكوام من عظام اثيرن البرية والغزلان (انظر الشكل 1). إن الفتحات القاعدية لمعظم الجماجم التي عثر عليها بشكل معزل، والبعض منها حتى يعود إلى عهد أسق، يعتقد أنها قد تم توسيعها بشكل اصطناعي، ربما لتسهيل رالة الدماغ. من المحتمل أن هذه الممارسة كانت مرتبطة بوعي الموت ويمكن أن تشير إلى علاقة خاصة بين الأحياء والأموات. مع ذلك، فإننا لسنا في وضع يؤهلنا لوضع فرضية حول دقتق هذه الأفكار والنشاطات.



(الشكل 1)

في موقع الدفن في ريغوردو قرب مونتينييك Montignac (فرنسا) عُثِر على مجموعة وبعض العظام الأخرى لدب أسمر تحت كتل كبيرة من الحجر ثمة أيضاً تقرير عن لقي، غير مرتبطة بمدفن بشرية، لجماجم منفردة لدببة، وخصوصاً دب الكهوب الكبير، مع بعض العظام الطويلة. لقد تم العثور على بعض الصناديق الحجرية التي تضم جماجم دببة متصلة ببعض فقرات العنق، وذلك في عدد من الكهوف في سويسرا، لكن هذه اللقى موثقة بشك (دبي) وغير مؤكدة. مع ذلك ليس من الحكمة أن نشك تماماً في صحة هذه اللقى، كما يفعل الكثيرون.

إن المعنى المحدد لهذه اللقى غير واضح، مرة أخرى. ربما كانت مجرد قرابين تركز على الأجزاء الهامة من الأضحية، وربما كان الصيادون النياندرتاليون، مثل أولئك الذين ينتمون إلى عهد لاحق، يدفنون العظام لكي يضمّنوا بقاء الحيوانات وأنواعها هذه النظرية قد تفسر السبب في أن أجزاء من المجموعة وعظم الظهر والعظام الطويلة للثور كانت توضع تحت حجر كبير عند مدخل الكهف المذكور أعلاه في لاشابل.

إن ما يمكن قوله بشكل عام هو إن أساس العصر الباليوليتي الأوسط كانوا مهتمين بظاهرة الموت والوحود في عالم آخر. كما أن بعض ممارساتهم، مثل طقوس الدفن، لا تشف عن معنى دينوي، بل تنم عن التزام ببعض التقاليد الملزمة.

العصر الباليوليتي الأدنى

إن أشباه البشر من العصر الباليوليتي الأدنى، الذين يعودون في التاريخ إلى أكثر من نصف مليون سنة، لهم حجم دات مقاييس بدائية، وأدمغة أصغر عموماً من الإنسان الحديث. هذه الخصائص المميزة دفعت بعض الباحثين إلى الشك في أن أشباه البشر هؤلاء كانوا قادرين على القيام بإنجازات شبيهة بإنجازات الكائنات البشرية من عهود لاحقة. لكن اللقى ذات العلاقة بالموضوع تظهر أن طريقة حياة هذه الكائنات شبه البشرية لا بد أنها كانت في مجملها تشابه طريقة حياة النياندرتاليين. في أحيان قليلة عثر الباحثون على ملاحق سكن من العصر الباليوليتي الأدنى تفوق من حيث أسلوب تجهيزها على ملاحق العصر الباليوليتي الأوسط

لقد استخدمت الحجة المضادة لتفسير عدم وجود بعض أنواع اللقى من العصر الباليوليثي الأدنى، وخصوصاً غياب المدافن. ولكن مدافن العصر الباليوليثي الأوسط كانت مقتصرة على مناطق معينة، وفي الكهوف. وبما أنه بادرًا ما تم الكشف عن اندفى لأركيولوجية الباليوليثية الدنيا في الكهوف، فمن غير المعاجى أننا لم نعرف بوجود مدافن في الكهوف تعود إلى ذاك العهد. إننا لا نعرف ما إذا كان أشباه الشر من العصر الباليوليثي الأدنى قد دفنوا أمواتهم في أماكن أخرى، فإن فعلوا ذلك ربما اختفت الأدلة ببساطة. إن الخلفية الروحية والأفكار التي يمكن أن تستدل عليها من المدافن يمكن أن تكون قد وُحِدت حتى لو لم تعبر عن نفسها في المدافن.

إن الحماجم من العصر الباليوليثي الأدنى، مثل جماجم الباليوليثي الأوسط، غالباً ما يتم العثور عليها منعزلة، كما هو الحال في مواقع إنسان حزيرة جواو، على سبيل المثال. لبعض هذه الجماجم وكذلك لجماجم موقع إنسان بكين، فتحة قاعدية يبدو أنه قد تم توسيعها بشكل اصطناعي. تم العثور على جماجم وحصوصاً أغطية الحماجم، أكثر بكثير من الأجزاء الأخرى من الهيكل العظمي، مما يوحي بأن الحماجم كانت تُدفن بعيداً عن بقية الجسم. (في بعض الطبقات وُجِدت الجماجم بدون أي ترتيب خاص، كما أنها كانت محتلطة مع عظام حيوانية وهذا ما دفع بعض الدارسين إلى افتراض ممارسة أكل لحم البشر إذا كان الأمر كذلك. فلا بد أن أكل لحوم البشر كان يجري في أماكن أخرى وأن الجماجم وقليلاً من العظام الأخرى قد جُلِبَت أيضاً إلى الموقع دون أن تكون نتيجة لأكل اللحم البشري) الشيء الوحيد الذي يمكننا قوله هو أن الحماجم من المحتمل أن تكون قد تلقت معالجه خاصه وطمُرت بعيداً. بما أنه لم يُقدم أي تفسير للأسباب العملية الكامنة وراء هذه الظاهرة، فإننا لا نستطيع سوى الافتراض بوجود ممارسات لعبت فيها التجمعة دوراً خاصاً يسمو على الدور الذي لعبه صاحبها في حياته

لا نملك دلائل مشابهة بخصوص العصر الباليوليثي المبكر، الذي بدأ منذ مليوني سنة على الأقل وربما حتى أقدم من ذلك مع ذلك، حتى المواقع التي

تعود إلى هذا العصر قَدَمَت أدوات حجرية اصطناعية تنصف على الأقل بنفس تعقيدات أدوات إنسان بكين، بالإضافة إلى العظام المهشمة والمجمعة للحيوانات، في أماكن مختلفة توحي بعصر اللقى من هذه الفترة أيضاً بوجود الأكواح أو الملاحح الواقية من الريح. فلو كانت هذه اللقى من تاريخ أحدث لما شك أحد في مثل هذا التفسير. ولكن بما أن أشباه البشر من العصر الباليوليثي المبكر كانوا يمتلكون دماغاً صغيراً جداً، يعتقد بعض الباحثين أن اللقى الأثرية لهذه الفترة لا تُفسر كما لو كانت تنتمي إلى كائنات بشرية لاحقة (رغم أن العوامل البيولوجية والأدلة الأثرية تشير إلى وجود مجتمعات تتألف من تجمعات قليلة من الأسر، فإن كثيراً من الباحثين يرى أنه لا ينبغي له أن يفترض وجود هذه الخصائص «البشرية» المميزة أثناء العصر الباليوليثي المبكر)، إذا تم البحث عن تفسيرات أخرى لهذه اللقى المبكرة (وهي ليست مقنعة جداً)، فذلك لسيين: الأول هو أن اللقى قديمة جداً وبسيطة بدون شك. والثاني هو أن أشباه البشر كانوا من الناحية الجسدية «أكثر بدائية» من إنسان بكين أو النياندرتالين. إن السؤال عما إذا كان السببان مقنعين يمكن أن يترك بدون إجابة في الوقت الحاضر، لكنه سيكون مهماً لأجل التقييم العام لهذه الأشباه البشرية القديمة.

العصر الباليوليثي الأعلى

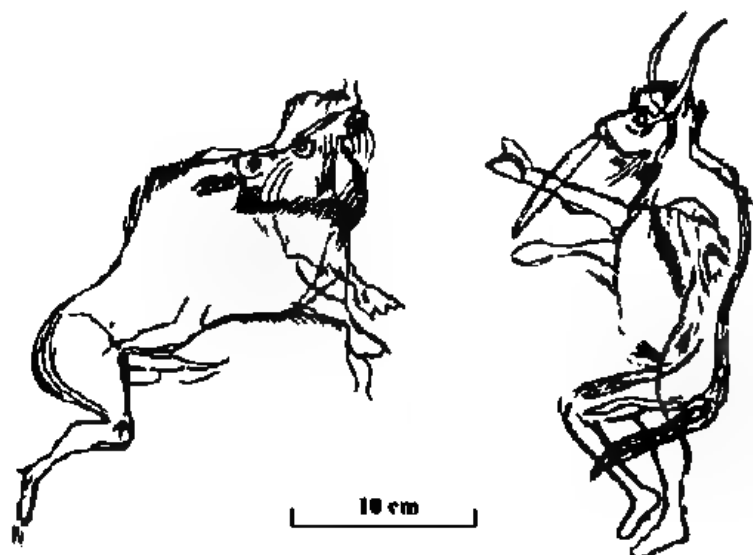
إن بشر العصر الباليوليثي الأعلى مساوين للبشر الحاليين في المظهر الجسدي، وهم بذلك يُمنحون الاسم نفسه Homo Sapiens (الإنسان العاقل). كان بشر ذلك العصر لا يزالون يعيشون كالعبيادين وملتقطي ثمار. ولم تُشاهد امؤشرات لأكثر تحديدًا على وجود التخصص والتمايز وتراكم المقتنيات الراقية إلا في سياق العصر الباليوليثي التخصص والتمايز وتراكم المقتنيات الراقية إلا في سياق العصر الباليوليثي الأعلى المتأخر. كمثال على ذلك أذكر فقط توفر الحلي الشخصية التي وجدت أيضاً في القصور. هذه الحقيقة تميز أهل العصر الباليوليثي الأعلى عن أهل العصر الباليوليثي الأوسط، لكنها لا تدل بالضرورة على وجود أي فارق أساسي بينهما. لا يبدو إلا نادراً أن الموتى المنفردين قد مُنحوا اهتماماً خاصاً أكثر من غيرهم.

إن ما يشير الاهتمام بشكل خاص هو قبر الرجل ذي البنية القوية في برنو (تشيكوسلوفاكيا) الذي يعود تاريخه إلى بداية العصر الباليوليثي الأعلى. فقد استخدم لأجل الدفن كمية كبيرة من مادة حمراء، وكانت توجد قرب الحمجمة أكثر من ستمائة من الرخويات الأحفورية (المستحاثية) الأنوية الشكل والمزخرفة (من نوع *Dentalium badense*). وهناك ثقبية ذات أهمية خاصة في هذا الموقع هي الدمية الذكرية الوحيدة بشكل مؤكد المعروفة حتى الآن من العصر الباليوليثي الأعلى إضافة إلى ذلك، كان القبر يحتوي على حلقتين حجريتين من نوع غير معروف سابقاً إلا من أمثلة قليلة جداً الأهم من ذلك، أن القبر الموجود في برنو هو الوحيد الذي عُثر فيه على عدد كبير من الأقراص المدورة المصنوعة من الحجر والعظم والعاج. وهكذا، فنحن هنا أمام أشياء نادراً ما وجدت في أماكن أخرى، أو على الأقل نادراً ما ظهرت في القور، مثل الدمية الإنسانية الشكل. من الصعب تعادي الاعتقاد بأن المدفون كان ذا وظيفة تتعلق بشؤون العبادة أو السحر.

إن أهم مصادر معلوماتنا حول الدين أثناء الباليوليثي الأعلى هو الأعمال الفنية إن اللوحات والرسوم المشهورة على جدران ومسقوف الكهوف، ذات طبيعة تعبيرية، ولكنها لا تكشف عن ثروة كبيرة من العناصر والأفكار الفنية، وهي تصور حيوانات بالدرجة الأولى ولا تمثل كائنات بشرية إلا نادراً، وإن فعلت ذلك فبشكل يخلو من البراعة في أغلب الأحيان. وعلاوة على ذلك فإن البشر في كثير من الحالات لا يقدمون ببساطة كبشر، بل صفات حيوانية أو بمثابة أشكال بشرية - حيوانية هجينة. إن عدداً قليلاً فقط من الحيوانات يتم تصويرها كطرائد، كما تدل على ذلك القذائف التي سم إطلاقها عليها. لقد فسر الباحثون تلك الأشكال البشرية ذات الصفات الحيوانية على أنها تمثل راقصين مقنعين أو سحرة، لكن عدداً كبيراً منها من الأفضل وصفها بأنها أشكال مركبة. على أية حال، لا يمكننا رؤية الأقنعة في صور الحيوانات التي تجمع بين خصائص لحيوانات مختلفة ومن دون وجود أي عنصر بشري فيها. (انظر الشكلين 2 و 3) وهناك صور لحيوانات غريبة

لم يكن بالإمكان تحديد نوعها بين حيوانات ذلك العصر. في حالات كثيرة تغطي بعض الفصائل ولكن طعياها في الفن لا يعكس طغيانها في الفترة الرمية المقابلة لتلك الآثار الفنية.

لقد تم التأكيد كثيراً على أن نوعين من الحيوانات كانت تغطي في كثير من الأحيان في صور كهف واحد، لكن هذه الثنائية ليست بأي شكل من الأشكال واضحة على نحو جلي. كما يُزعم أحياناً. (على الأقل لا يوجد دليل مقنع على التباين بين الذكر والأنثى). من المهم بالقدر نفسه أن صور الحيوانات لا تكون ذات صلة مع بعضها، وأن أحدها غالباً ما يغطي ويطمس الآخر بحيث أنه يمكن التكلم بشيء من المبالغة عن صور «ثلاثتهم» على العموم، فإن الحيوان، وأحياناً الكائن الشبيه بالبشر، هو بؤره اهتمام الفنان غالباً ما تُرسم الصور في أحراء الكهف المظلمة والبعيدة عن المدخل، وفي حالات أقل تواتراً، في أماكن أكثر قابلية للوصول إليها في بعض الحالات، كان المدخل القديم.



(الشكل 2)



10 cm



(الشكل 3)

مسدوداً بنوع من الجدار الحجري. في أغلب الأحيان لا يمكن الوصول إلى الصور ورؤيتها إلا بصعوبة كل شيء يعمل ضد وجهة النظر القائلة بان هذا «في لأجل الفن»

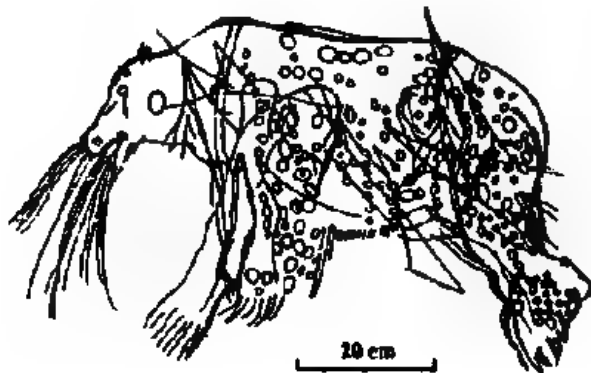
تمثل الصور، قبل كل شيء، الحضيصة الجوهرية للحيوان. أحياساً في علاقته بالصيد، وأحياناً أخرى في علاقته بالكائنات البشرية أو بالأشكال شبه البشرية، وخصوصاً عندما تظهر الأخيرة خليطاً من الأشكال البشرية والحيوانية. لقد لعبت الحيوانات بشكل واضح دوراً هاماً إلى أقصى حد في العالم العقلي (الذهني) لهؤلاء الصيادين. وذلك بعدد ما ينعكس هذا العالم في فهم. من الممكن أن نفترض أن الأعمال الفنية تعكس إلى حد معين الدور الحقيقي للحيوانات، وربما تشير إلى التقدير الخاص للحيوانات ولأنواع معينة بشكل

حاصر. إن اللوحات التي تصور فيها الأشكال والصفات البشرية والحيوانية معاً والتي تُرسم فيها أشكال وصفات مختلف الأنواع الحيوانية، تُظهر الصلة الوثيقة بين العالم الحيواني ومجالات الحياة الأخرى

من المحتمل أننا نتعامل، من حيث لمبدأ على الأقل، مع تمظهر مشاهه لذلك التمثيل الذي لا يرال يميز العالم العقلي لثقافات الصيد العديدة الأكثر تطوراً. إن ما هو مهم بشكل أساسي لهذه «الزعة الحيوانية» Animalism هو العلاقات الوثيقة بين الحيوانات والبشر، والأهمية العالية للعالم لحيواني حتى خارج وما وراء العوالم الطبيعية إن وجهة النظر «الحيوانية» تُجسد وتُطور بطرق تختلف اختلافاً كبيراً في تفاصيلها غالباً لذلك نجد غالباً مفهوم الحيوان بوصفه روحاً حارسة وأنا أعلى Alter Ego، وفكرة أن الشكليات البشري والحيواني يمكن تبادلها بسهولة، وفكرة وجود كائن أعلى يُعتقد أنه يمتلك شكلاً حوانياً أو أنه قادر على تغيير أو دمج الأشكال، والذي يعتبر بمثابة رب الحيوانات والصيديين وأراضي الصيد، بالإضافة إلى كونه رباً لأرواح الطرائد وأرواح الغابة. هذه الكائنات لعلها ذات الشكل الحيواني هي غالباً أسلاف لجماعات وأبطال ثقافيون، وتظهر أيضاً كوسطاء وأقانيم وتشخيصات لإله أعلى. باختصار، إن الزعة الحيوانية هي تمظهر موجود وسائد على نطاق واسع، وينبغي النظر إليه مع ذلك، بوصفه إطاراً أدنى أو هامشياً للدين، مختلطاً في كثير من الأحيان بعناصر أخرى بما فيها العناصر السحرية.

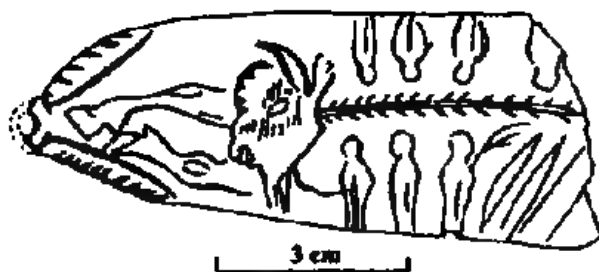
بما أن الأعمال الفنية توضع في خدمة الدين والسحر، من الصعب أو المستحيل غالباً أن نميز بين هذين الغرضين. ومع ذلك، فإننا لا نجد سبباً لاعتبار تلك الرسوم على الحدرا الصخرية كأدوات ووسائل سحرية (هذه الفرضية نشأت عندما كانت دراسة الفن الباليوليثي في طفولتها. كانت اللوحات تعتبر آنئذ كدليل على الصوطلمية أساساً، وكانت تعتبر الطوطلمية، بدورها، بمثابة تمظهر للعقلية السحرية). وفي لوقت نفسه فإنه لا سبيل أمامنا للمعرفة الأكيدة بمقاصد الفن الباليوتي واستعمالاتها.

ييدي عدد من رسوم الدببة خصوصيات نوع أو آخر وتقع في سياق غير عادي من الممكن أن تكون قد لعبت دوراً في الطقوس الدينية المتعلقة بالدببة (انظر الشكل 4) هنا يكون الدب المذبوح أو المزمع ذبحه في صميم الطقوس المختلفة التي يعمل فيها بوصفه ضيفاً يستحق تقديم لاحتزام إبيه أو بوصفه سلفاً أو جداً أسطورياً تبلغ الوجبة المهرجانية دروتها بانتهام دماغ الدب، أما الجمجمة والعظام الطويلة أو حتى الهيكل العظمي برمته، فيتم دفنها ربما كانت عظام وحماحم الدببة التي عثر عليها في المواقع الساليولشية يتعين تفسيره بطريقة مشابهة، إن شعوب الصيد المعاصرة تدفن أجزاء من طرائدها في كثير من الأحيان لكي تضمن انبعاث الحيوان وحفظ نوعه. مع ذلك، فإن المعنى الأعمق لهذا الطقوس هو أنه ربما يعيد الدب بشكل غامض إلى رب الحيوانات



(الشكل 4)

توحد عظام الحيوانات الأخرى أيضاً في بعض الأحيان في ظروف تدل على دهن متعمد لا يمكن تفسيره في سياقاته دنيوية عارية في بعض المواقع ثم اكتشاف أجزاء من حيوان الرنة: الرأس والرقبة والجزء الأمامي من الجذع، بما في ذلك الأرجل الأمامية. ثمة رسم خدشي صغير عثر عليه في موقع واحد يمكن أن يصور طقساً مماثلاً باستخدام الثور (انظر الشكل 5). تم العثور أيضاً على مطمر يحتوي هذه الأجزاء من الهيكل العظمي في كهف لاشابل الذي سبق ذكره مره أخرى، لا توجد طريقة لتحديد ما إذا كان ثمة بصحية حقيقية.



(الشكل 5)

حصل الكثير من السجل حول دلالة لوحة إنسان يشبه الطير في كهف لاسكو (فرنسا). إن التفسير الصحيح هو أن الصورة ربما تصور إنساناً في حالة من النشوة. فرأسه الذي يشبه الطير، والطيور المبين على سارية، يمكن أن يمثل شاماناً وروحاً مساعدة (انظر الشكل 6) الرسومات ذات الشكل الشجري التي لها رؤوس طيور يمكن تفسيرها بشكل مماثل تذكرنا دمي الطيور التي عثر عليها في مواقع من أوروبا الشرقية وسبيريّة، التي كانت تبدو مسمّرة أو معلقة، بأحراء من لباس الشامان. وهناك صور أخرى قد تكون تمثيلاً لشامانات أيضاً، مثل الرسم الذي يدعى بساحر كهف الأحرة الثلاثة. وهنا، كما في معظم الحالات، فإن التفسيرات الأخرى ممكنة أيضاً. (انظر الشكل 7)

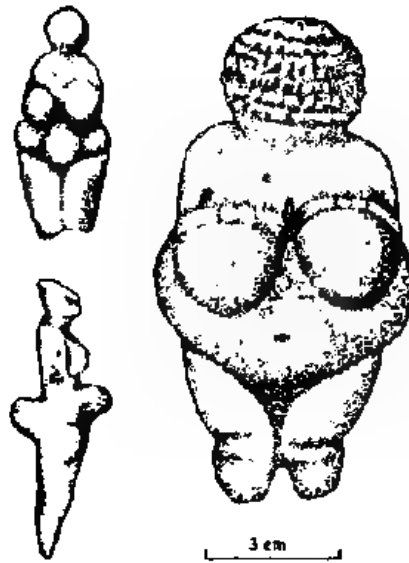


(الشكل 6)



(الشكل 7)

من غير المؤكد ما إذا كان من الممكن تفسير الرسوم الحداثية لصغيرة من العصر الديوليثي الأعلى المبكر بوصفها مثلثات عانة أو فروجاً، إذ أن الدمى المسماة فينوس لم تظهر إلا في وقت لاحق. (انظر الشكل 8) تتميز هذه الدمى في معظمها بأجسادها الوفيرة وأندائها الكبيرة، الأمر الذي ربما يدل على وجود حمل في بعض الحالات لا يوجد تشديد خاص على الخصائص الجنسية الأولية. إن معظم التماثيل ليس لها أقدام، وأذرعها التي تكون نحيمة جداً تكشف غالباً عن وجود أساور تزيينية. في كثير من الأحيان تم الحرص على تصوير تسريحة الشعر أو عطاء الرأس، في حين لا يكون الوجه واضح المعالم من الواضح أن التشديد هو على مناطق الجسم المتعلقة بالحمل والولادة والإرضاع لذلك من الممكن أن نفترض ارتباط هذه التماثيل بفكره المخصب، لكن لا حاجة لأن تكون هذه هي دلالتها الوحيدة إن حقيقة أن التماثيل تظهر دائماً في المساكن أو المحميات يمكن أن تدل على أنها كانت حاميات للمساكن. حتى في يومنا هذا، نجد في كثير من الأحيان بين شعوب الدائرة القطبية الشمالية فكرة وجود كائن أنثوي أعلى هو، من بين أشياء أخرى، أم أو سيدة الحيوانات، وربة من العالم السفلي (يسافر إليها الشامان في رحلته)، ومساعدة في الصيد وموفرة البظر تد، وسيدة الأرض، وسيدة قوى الطبيعة. لكننا، مرة أخرى، لا يمكن أن نربط أنفسنا بالفاصيل والسمات المحددة في التماثيل



(الشكل 8)

والرسوم الخدشية من العهود اللاحقة يمكن أن نستنتج بشكل غير مباشر فقط أن النساء هن المقصودات. إن الخصائص الجنسية المميزة لا تلعب في الغالب دوراً في هذه التمثيلات.، لكن ثمة قدر كبير من التشديد على الأرداف إن مسألة ما إذا كانت هذه التمثيلات لها نفس المعنى الذي تأخذ تمثيلات فينوس الأقدم منها هي مسألة مفتوحة. لكن ربما لا تكون الأنثى بحاجة لأن يعبر عنها دائماً بمثل هذه الطريقة المتطرفة

ثمة أسئلة كثيرة أخرى حول الدين أثناء العصر الباليوليثي تبقى غامضة وغير مفسرة. إننا لا نعرف سوى جزء صغير مما كان موجوداً في الماضي من الواضح بما يكفي، مع ذلك، إننا نحسب أن نستبعد أية محاولة لفرض تفسير عام واحد على كل شيء. رغم ذلك، يبدو من الواضح أيضاً أن الحيوانات والأشكال ذات الصفات الحيوانية، من ناحية أولى، والمبدأ الأثوي من ناحية أخرى قد لعبا في الغالب دوراً في لعالم العقلي والروحي للعصر الباليوليثي، وكانا يتفقان مع السمة الخصوصية لعالم جامعي الثمر والصيدين.

نظريات حول الديانة الباليوليثية

إن اللقى من العصر الباليوليثي الأعلى ، رغم غناها النسيجي وقبليتها لإمدادنا بالمعلومات ، مقارنة باللقى من عهود سابقة ، إلا أنها لا تعكس بالتأكيد سوى جزء صغير من الظواهر الدينية لذلك العصر. كما أننا لسنا متأكدين من كونها نضعنا فعلاً في صميم الدين الباليوليثي ، أو أنها تمثل ببساطه تمظهراته انهامشية والثابوية.

إن ملاحظات واستنتاجاتنا حول العصر الباليوليثي الأوسط أكثر صالة بكثير ، مع ذلك فهي هامة بشكل خاص لأننا هنا نغادر عالم الكائنات البشرية التي نعتبر «حديثة» في مظهر الجسدي ، وندخل إلى عالم الإنسان البياندرتالي الذي يترك لنا شواهد تشير إلى أفكار عن عالم يقع وراء هذا العالم ، وإلى تقاليد صارمة متصلة بهذه الأفكار. فإذا أوغسا في الزمن صعوداً إلى العصر الباليوليثي الأدنى تصحح الصورة الأركيولوجية أكثر غموضاً. فمن ناحية أولى ، إن الشروط المطلوبة لأجل احفاظ واكتشاف بقايا وآثار النشاطات الدينية هي أقل مؤاتاة بكثير ، ومن ناحية أخرى ، فإن انقطاع الاستمرارية بين الباليوليثي الأدنى والباليوليثي الأوسط ، ليست تمثل وضوح الانفصاع بين الباليوليثي الأوسط والباليوليثي الأعلى

من هنا فإن أي دعم بوجود حد يفصل العهود اللاحقة عن حقب كانت فيها الأفكار والنشاطات الدينية ممكنة هو زعم تعسفي. بهذا الخصوص ، فإننا ببساطة نرداد غموضاً.

قد نسأل عما إذا كانت الكائنات ابشرية الأولى تمتلك ديناً ، أو حتى يمكن أن نجزم بأن الكائن الذي لا يمتلك شكلاً ما من الدين لا يمكن اعباره إنساناً حقاً بغض النظر عن مظهره. (يمكن تحديد الإنسانية أيضاً بنشوء اللغة والمؤشرات الأخرى). يصبح السؤال أكثر براعمتية إذا لم نجعل الدين المحك الوحيد للإنسانية ، بل سعى إلى اكتشاف ما إذا كان ثمة تمظهرات مادية أخرى تشير إلى وجود نفس بشرية Psyche ، من نوع يسمح باستنتاج درجة ما مم هو إنساني تحديداً ، ويبرر كلامنا عن الكائنات البشرية بالمعنى الصحيح للكلمة. بأي حال ، فإن القول بأن الكائنات البشرية الأولى كانت تمتلك أم لم تكن تمتلك ديناً

هو قول أنثروبولوجي على نحو بارز لكن وراءه، كما وراء كافة البيانات الأنثروبولوجية، تكمن الفرضيات الأساسية للأنثروبولوجيا.

إن الموقف الذي يتخذه الباحثون حول مسألة الديانة المبكرة يعتمد على صورهم للكائنات البشرية الأولى. يعتبر بعض المفسرين أقدم النتائج الصمعية الحجرية بمثابة دليل على الذكاء المتدني والعقلية ابتدائية لتلك الكائنات، التي لا يمكن أن تتوقع منها شيئاً آخر نظراً لدماعها الصغير في ذلك الوقت وفي المقابل يشير باحثون آخرون إلى أن المنتجات الصنعية الحجرية تدل على علاقة وسائطية بالطبيعة (أي علاقة بواسطة الأدوات)، وهذه العلاقة هي صفة مميزة للكائنات البشرية، وتكشف أن أشباه البشر الأوائل كانوا يمتلكون تصوراً إنسانياً في طبيعة الأشياء. لذلك تميل هذه المجموعة الثانية من الباحثين إلى اعتبار حتى أشباه البشر الأوائل بشراً بشكل كامل من حيث المبدأ، مع أنهم لم يكونوا قد تطوروا تطوراً كاملاً من كافة النواحي وسيحصلون لتطورات (ارتقاءات) أخرى.

بأي حال، فإن أقدم اللقى الأركيولوجية من العصر الباليوليتي الأدنى تقدم لنا صورة عن مجموعة من الصيادين ومنطقي الثمار من نوع الإنسان العاقل Homo Sapiens. (الحجة الأساسية لنقيض ذلك، سواء تم التعبير عنها أم لا، هي أن صنّاع الأدوات من أشباه البشر الأوائل كانوا يحتلّون من لُحاحية الحسمية عن الإنسان الحديث، فقد كان دماغهم على وجه الخصوص أصغر وكانت له أبعاد مختلفة عن دماغ الإنسان العاقل مع ذلك، لا أحد في موقع يؤهله ليقرر أي حجم وشكل يجب أن يتخذهما الدماغ لكي يطور الأفكار الدينية)

إن وجهات النظر المتباعدة هذه، تصبح بمثابة الأساس لمناقشة وتفسير انقضايا والمسائل الأخرى على سبيل المثال، يعتقد بعض لباحثين (الذين يتمون إلى النظريات التطورية للقرن التاسع عشر) أنه يجب عليهم أن يكبروا أن البشر الأوائل كنت لهم أسراً بواتية دائمة، وهي الشكل الأساسي للمجتمع البشري. كما ويختلف لدارسون أكثر حول ما إذا كانت توجد اعتقادات بالظواهر النفسية والأشكال، الأخرى من الدين بين الكائنات الشرية الأولى

في هذا النوع من النقاش، من السهل جداً أن ننسى أننا نتعامل مع جوانب من العصر القديم، فإننا نسلم كثيراً بمسائل ليست موثقة أركيولوجياً. (على سبيل المثال، يعتقد بعض الدارسين أن الكائنات البشرية قد عرت أجراء من البحر المتوسط منذ نصف مليون سنة على الأقل، حيث لم يكن يوجد معبر بري. ولذلك لا بد أنه كان لديهم نوع من القوارب رغم أننا لم نثر على أية بقايا تدل عليها). من الضروري على وجه الخصوص أن نتجنب اتخاذ بساطة الأدوات الحجرية مقياساً لكل شيء آخر على سبيل المثال، في موقع في هواكابريرا (البيرو)، وجدت أدوات حجرية بدائية بالقدر نفسه تعود إلى حوالي عام 3000 ق.م ومتعاصرة مع النباتات المزروعة والمنسوجات. فإذا كنا سنتبنى معيار بساطة أو نضوج الأدوات الحجرية، لكان وجود أدوات حجرية بسيطة جداً في ثقافات «أكثر تطوراً» سيقودنا إلى أحكام خاطئة بالتأكيد.

هنالك إذن حكمان أساسيان بخصوص طبيعة الكائنات البشرية البدائية، إلا أن أباً منهما لا يمكن إثباته أو تفنيده بشكل قاطع. ويتبع ذلك أيضاً وجود مرفقين أساسيين بخصوص الأشكال المبكرة للدين. فالرأي الدارج هو أن الكائنات البشرية الأولية لم يكن لها دين أساساً، وأنها لم تتجاوز تدريجياً التصورات «الدنيا» لما فوق الطبيعي، ولم ترق إلى مستوى الدين «الأصيل» إلا في تاريخ متأخر. على العكس من ذلك، يعتقد آخرون أن امتلاك شكل ما من الدين هو سمة بشرية عالمية. وفقاً لهذا الموقف، لو أظهر أشباه البشر الأوائل صفات بشرية في المناطق التي أتاحت لنا فيها فرصة التعرف عليهم من خلال الملقى الأركيولوجية، فمن المحتمل أنهم كانوا يمارسون شكلاً ما من الدين لا توجد نظرية حول طبيعة وتطور ديانة الكائنات البشرية الأولية يمكن إقامتها مباشرة على هذه اللقى، فكلها فرضيات تم تطويرها على أساس الظواهر للاحقة. السؤال المطروح في كل حالة هو ما إذا كان بإمكان الأدلة الأركيولوجية من العصر لبالولتي أن تقدم - وهي تقدم - الأسس المادية لهذه النظريات.

إن طبيعة الدين والسحر، والعلاقة المتبدلة بينهما، قد لعبت دوراً هاماً. هنالك رأي ساد على نطاق واسع فيما مضى (ولا يزال في أوساط كثيرة) مفاده أن السحر هو شكل أولي من أشكال الدين أو سلفاً له، وأن الدين الحقيقي لم يظهر إلا في وقت لاحق على السحر. وهنالك رأي آخر يقول بأن الاعتقاد ببله شخص خالق للعالم ولنظمه، هو الشكل الأبكر والأكثر أصالة للدين، وليس السحر إلا شكلاً ثانوياً من أشكال الدين، ناجم عن حالة تدهور وانحطاط للشكل الأصلي. من هنا، يرى أصحاب هذا الرأي أن الدين الحقيقي قد ابتدأ فعلاً في العصر البابوليوني الأعلى وفي وقت سابق على السحر. ومع ذلك فمن غير المرجح أن يكون السحر قد احتل مثل هذا الدور الكبير بحيث يمكن اعتباره مرحلة في تطور الدين، سواء جرى النظر إليه كسلف للدين أم كشكل انحطاطي له. وبصرف النظر عن الطريقة التي تتصور بها الدين والسحر، أو معرفتهما، فإن الاثنين ينبغي النظر إليهما كموقفين متمايرين تجاه ما فوق الطبيعي. وهما رغم تعارضهما فإنهما غير قابلين للتسمر الدقيق دوماً، بحيث أن أحدهما يكتسب أهمية أكبر عندما يتراجع الآخر. وبما أنهم يستخدمان الأدوات الطقسية نفسها، وفق هذه الظروف أو تلك، فإن من المستحيل في معظم الحالات التمييز بينهما على الصعيد الأركيولوجي.

في حال قبول لفكرة أن الكائنات البشرية الأولية كان لها دين، هنالك سؤال يطرح نفسه مفاده هل هنالك أشكال للدين لم يكن لهم أن يعتنقوها؟ يجب أن نقر بوجوه «نساط وثيق بين بعض مظاهر الدين والشروط العامة التي يعيش الناس فيها. كما أن النموذج الذي يقوم عليه المجتمع فعلاً يلعب دوراً في تحديد تصوراتنا لما وراء الطبيعي. ففي مجتمع يؤلفه الصيادون ولاقصو الثمار الذين يعيشون في جماعات صغيرة يتمتع أفرادها بالمساواة، هالك مكان ضئيل لظهور معتقد ديني قوم على مراتبية هرمية للآلهة باستشكل الذي سراه في المجتمعات المعقدة القائمة على تنظيم هرمي مراتبي.

إسي لا أرى سبباً يمنعنا من ألا ننسب إلى الإنسان الأول أياً من الزمر أو المفكرات الدينية الأساسية، في الوقت الذي نحاول فيه تقييمه بوصفه «إنساناً متديناً». هنا يعترض علينا أصحاب معار ساطة الإنسان الأول. وكما بالمقابل نسأل: أليس الملموس والمشخص أقرب إلى فطرية الإنسان الأول ودهنيته السليطة من المحردات أياً كان نوعها؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا تميل مجتمعات الصيدين واللاقطين في محاولتها لتحقيق فهم نسبي للأشياء، والعميات الحارية التي لا يرون بها تفسيراً فعلياً، إلى التفكير بالكائنات فوق الطبيعية المشخصة (- الآلهة) بدلاً من القدرات والقوى الأكثر تجريداً؟^(*)

(*) Karl J. Narr, Paleolithic Religion. In: M. Eliade, ed, Encyclopedia of Religion, McMillan, London 1987.

الفصل الثالث

الديانة النيوليثية

Drayoslav Rejovic

ترجمة: عدنان حسن

تشمل الديانة النيوليثية على المفاهيم الدينية والعبادات وطقوس المجتمعات الزراعية الأولى التي برزت إلى الوجود في كل أنحاء العالم في عصر الهولوسين (8000 - 3000 ق.م). خلافاً للعصرين الباليوليثي والميرويبي من ما قبل التاريخ، تميز العصر النيوليثي بشروط ماحية مشابهة جداً لشروط العصر الحالي، وجهت النشاط البشري بشكل أساسي إلى الأرض وثمارها. إن الاهتمام الذي تركز سابقاً على الحجر قد تحول الآن إلى التربة، الذي لم يصبح المادة الخام الأساسية محسب، بل أصبح أيضاً رمزاً متعدد المعاني هذه الاشتغالات أدت إلى ظهور إيديولوجيا مميزة، وأساليب توطئية في الحياة، وبناء المستوطنات الدائمة وتدجين النباتات والحيوانات واختراعات تكنولوجية هامة مثل صنع الأواني الفخارية. وهي التطورات التي تُعرف بأنها الإنجازات الأساسية «الثورة النيوليثية»

إن ارتباط الأفكار المعقدة والنشاطات العديدة بالتربة، مع ذلك، لم يكمل بسرعة. فقد استغرقت المجتمعات النيوليثية قروناً لكي تتعلم استعمال التراب كمادة حديدية، ونحده أكثر ضرورة وقيمة ومعنى من الحجر

بما أن النشاطات اليومية ليست وحده التي ارتبطت بالحجر في العصرين الباليوليثي والميرويبي، بل ارتبطت به أيضاً المعتقدات والعبادات والطقوس الدينية وربما الأساطير أيضاً، فإن هذه «الثورة النيوليثية» يمكن تعريفها من وجهة نظر تاريخ الأديان، بأنها مسيرة تدريجية لسرع القداسة عن الحجر وتقديس التراب.

ولأن المنجزات لأساسية لعصر النيوليثي لم يتم تحقيقها في وقت واحد ولا في منطقة محددة فقط، فإن الحدود الرسمية والإقليمية للعالم النيوليثي مرنة جداً، إذ تعود بداياته تاريخياً إلى أوائل الألف الثامن قبل الميلاد، لكنه وجد في أقاليم محدودة سبياً ومتباعدة (في آسيا، فلسطين وبلاد الرافدين الشمالية وتايلند، واليابان، في أوروبا: كريت وتيسالي ومنطقة الدانوب الأوسط).

لم تتأسس الثقافات النيوليثية وبدأ بالانتساع والتأثير على بعضها البعض إلا في الفترة الواقعة بين 6500 - 5000 قبل الميلاد (في الشرق الأدنى، والصين الشمالية وأوروبا الجنوبية الشرقية، وعربي البحر المتوسط) كانت الفترة الواقعة بين 5000 و3000 ق م فترة ديناميكية بوجه خاص، ففي حين بدأت الثقافات النيوليثية في الشرق الأدنى أوروبا الجنوبية الشرقية بالتمايز، بدأت ثقافات أخرى بالظهور والتحدر في أفريقية الشمالية وأوروبا الجنوبية العربية والهند وأمريكا الوسطى وليرو.

كانت الثقافات النيوليثية تختلف ليس فقط في كرونولوجيتها (ترتيبها الزمني) بل في مضمونها الأساسي، وهو أهم بكثير لأجل دراسة الدين: إنها تختلف في وسائل إنتاجها ومهارتها التكنولوجية وعلاقاتها الاجتماعية وإنجازاتها في الفن. فقد تم إنتاج أقدم الأواني في اليابان من قبل ثقافة جومون Jomon أثناء الألف الثامن قبل الميلاد، قبل أن تبدأ مجتمعات المنطقة في اكتساب الزراعة في زراعة النباتات وتدجين الحيوانات بوقت طويل. مع ذلك، توحى النقى من كهف الأرواح في تايلند لشمالية أن بدايه العصر النيوليثي في جنوب شرقي آسيا (ثقافة هواينه Hoa Binh من الألفين التاسع والثامن قبل الميلاد) كانت تتميز برعاية البساتين لبقلية، أما الأواني الفخارية فلم تصنع إلا منذ نهاية الألف السابع، ومورست الزراعة الدمة بداية في الألف الرابع. في بلاد ما بين النهرين الشمالية، تميزت بدايات العهد النيوليثي بتدجين العنم (كما هو واضح في راوي شيمي Zawı Chemı أثناء مرحله شنيد ر، 8000 ق.م) وبزراعة القمح في فلسطين (أريحا، الألف الثامن قبل الميلاد) وفي الأناضول (هجيلار - Hacilar الألف الثامن ق م). في منطقة نواة الحديد من أوروبا (ثقافة لبسكي هير

(Lepenski vir)، تم تدجين الكلاب والخنازير وزرع القمح في وقت مبكر يعود إلى الألف السابع قبل الميلاد. هذان الإنجازان الأساسيان للشوكة النيوليثية لم يستخدموا تماماً إلا في منتصف الألف السادس قبل الميلاد.

لم يكن العالم النيوليثي متماثلاً بل متنوعاً ودينامياً جداً كما تدل هذه التطورات المتفرقة. لذلك من الضروري تعديل التصميم العام لذلك العصر بوصفه عصراً كان فيه الاقتصاد محصوراً بالزراعة، والعلاقات الاجتماعية محصورة بالتنظيم القبلي والنظام الأمومي (المطريكي)، والذين محصوراً بعبادة الخصب وعبادة إلهة عليا (الأم الكرى، الأرض الأم وما شابه ذلك) في لواقع لا يمكن للمرء أن يسكلم عن ديانة نيوليثية، بل عن ديانات نيوليثية. إن انعدام الأدلة التي قد تمكنت من تعريف كل واحد من هذه الديانات على حدة لا يبرر التعميم أو التجاهل.

عن التاحات الصعية الأركيولوجية، التي تشكل مصادرنا الرئيسية لدراسة الديانات النيوليثية لا تزال في معظمها مدفونة، أما تلك المعروفة منها فهي تكون عادة مفتتة وغامضة. إن المادة التي تحت تصرفنا توثق بشكل رئيسي الأماكن والأشياء المستخدمة لأجل العبادة والأغراض الطفسية ضمن هذه الديانات، أكثر من الكلمات والإيماءات التي كانت تعبيراتها الأكثر جوهرية ووصوحاً. ثمة عاتقان كبيران آخران يحولان دون القيام بإعادة تصور أكمل للديانات النيوليثية: إن مساحات كبيرة من العالم (أجراء من أستراليا، أمريكا الجنوبية وجزر المحيط الهادئ) لا تزال غير مستكشفة أركولوجياً، واندلل المتعلق بالمجالات الأخرى من الحياة النيوليثية التي كانت. لديانة مرتبطة بها رناتاً وثيقاً، كالقتصاد والعلاقات الاجتماعية والفن، هو دليل متشطي.

لقد جرت محاولات للتعميض عن هذه المحددات، ولاستخدام المواد الإثنوغرافية المتعلقة ببيكولوجيا وسلوك المزارعين، وميثولوجيا الحضارات القديمة، وإعادة البناء العملية لأوائل اللغات الهندو أوروبية والسامية المعروفة، وذلك كأدله إلى معنى المفاهيم والعبادات والطقوس الدينية النيوليثية. رعم أنه لا ينبغي نكران جدوى هذه المقاربات، فإن الطريقة الأكثر موثوقية هي دراسة ديانة المجتمعات النيوليثية على أساس ما تم اكتشافه في مسوطناتها وقورها

إن اللفى لأكثر صفة بهذا الموضوع هي الأماكن والأشياء العبادية، والأدوات الطقسية وبقايا الأصاحي والرموز المختلفة مهما يكن، فإن هذه التعبيرات المادية عن الوعي الديني للمحتمعات النيوليثية لم تكتشف في كل الثقافات النيوليثية. ففي بعض هذه الثقافات لم تُوثق هذه التعبيرات المادية إلا بشكل مشنت. وفقاً لذلك، فإن ذلك يصيق أكثر حتى الحدود الزمنية وإقليمية التي يمكن ضمنها دراسة أصل انتصارات الديانة النيوليثية وصفاتها المميزة ونطورها.

إن أكمل دليل لأجل دراسة الديانة النيوليثية يأتي من آسية الصغرى وأوروية، المطفعتين اللتين خضعنا لأفضل استكشاف. ضمن هذه المنطقة الكبيرة التي تمتد من الخليج الفارسي وبحر قزوين إلى الدانمارك والجزر البريطانية، يمكن تمييز ثلاث مناطق دينية الشرق الأدنى، جنوب شرقي أوروية، لبحر المتوسط العربي مع شمال غربي أوروية إن المناطق المتبقية من أوروية إما كانت تحت التأثير المباشر لهذه المناطق أو، كما في شمال شرقي أوروية، مأهولة بجماعات الصيد - وجمع الثمار التي كانت متمسكة بالمفاهيم الدينية التقليدية للعهدين الباليوليثي والميزوليثي وهذا يصح أيضاً على الجماعات التي تغطي منطقة الغابات من آسية الشمالية، وسيبيريا بالدرجة الأولى

بالرغم من ندرة اللفى الأركيولوجية ذات الصلة، يمكن أيضاً تمييز ثلاث مناطق دينية في آسية الجنوبية والشرقية أرخييل مالاي، والصين الشمالية ومنشورية، والجزر اليابانية مع كورية. إن المناطق المأهولة من آسية الوسطى لم تشكل منطقة دينية مستقلة في أفريقية، لا يمكن تمييز سوى مطلقين دينيين نيوليثيين، واحده في شمال أفريقية، والأخرى في وادي النيل لا يُعرف شيء عن تطورات جنوب الصحراء الكبرى. الوضع مشابه في العالم الجديد (أمريكا)، حيث لا تُعرف سوى منطقة واحدة للديانة النيوليثية، تضم أمريكا الوسطى والمطقة لساحلية من البيرو

من المناطق الدينية التسع التي يمكن تمييزها على خارطة االعالم النيوليثي، كانت المناطق الواقعة في آسية الصغرى وأوروية الجنوبية الشرقية هي الأقدم والأطول عمراً ولأكثر تأثيراً. من المحتمل أن تظهر الاستقصاءات المستقبلية أن

الديانات النيولثية في آسية الحنوية الشرقية والشرقية كانت أكثر تحديداً وتأثيراً مما توحي الأدلة الحالية. في منطقة البحر المتوسط الغربي وفي أوروبا الشمالية الغربية، اكتسبت الديانة صفات محددة في تاريخ مكر لكنها لم تبدأ بالانتشار بعيداً والتوسع إلا في العصر النيوليثي المتأخر. أما الديانات النيوليثية الأخرى فظهرت متأخرة نسبياً وكانت بشكل رئيسي ذات أمد قصير وأهمية محلية.

الشرق الأدنى

نشأت الديانة النيوليثية في الشرق الأدنى في الفترة الممتدة ما بين 8300 و6500 ق م، في المنطقة المسماة بالهلال الحصيب (فلسطين، سورية، شمال العراق، إيران). ازدهرت فيما بين 6500 و5000 ق م في الأناضول، وتفككت فيما بين 5000 و3000 ق م في أغوار بلاد ما بين النهرين

يمكن تمييز اندليل على أسلوب الحياة التوطني (أو حياة الاستقرار)، وهو الصفة الأساسية للعهد النيوليثي، بشكل واضح في الثقافة النطوفية التي نشأت في فلسطين وسورية في افترة ما بين 10.000 و8300 ق م. لقد قدمت حفريات المستوطنات النطوفية أدلة غير مباشرة على استعمال ورراعة القمح (مثل: الهاوانات الحجرية، والمدقات والمناجل). إن هذه الأدلة، مع بقايا الكلاب، تسم النطوفية بأنها فجر الثقافة النيوليثية في الشرق الأدنى (المسماة طليعة العصر النيوليثي) رغم أنه لم يتم اكتشاف أشياء ذات صفة مقدسة مؤكدة في المواقع النطوفية، فمن الممكن مع ذلك تكوين فكرة ما عن المفاهيم والعبادات والطقوس الدينية القائمة في هذا العهد، وذلك استناداً إلى البيوت والقبور والقطع العية الساجية.

لم يتم العثور على أماكن عديدة في المستعمرات النطوفية، باستثناء بقايا مبنى بيضوي كبير تم اكتشافه في أريحا، يدل موقعه المعزول على أرض بكر قرب نبع على أنه ربما كان موقع عبادة يُزار في أوقات معينة من السنة

يؤحي كون التصويرات التماثيلية التي تعود إلى هذه الثقافة قد نقشت على الحصى، بوجود معتقدات مرتبطة بالماء وقدرته الخلاقة. هذه التصويرات تضم

رؤوساً بشرية مخططة من موقعي عين ملاحه Ain Malaha والعويد Al-Oued وتمثال صغير إيروتيكي من موقع عين صخري يظهر زوجين متعانقين، وربما يصور مفهوم (الزواج المقدس) خصائص الذكورة والأنوثة ليست واضحة على أي من هذه التماثيل، ويُعر عن العلاقة بين الجسدين بطريقة تلميحية: فالهاونات الحجرية الصخمة ذات الأحرار المحوفة في المنتصف، من المحتمل أنها تمثل المبدأ الأنثوي مثلما تمثل المدقات الحجرية ذات اشكل القصبي المبدأ الذكري

إن هذه الهاونات المستخدمة لطحن القمح كانت في بعض الأحيان تُطمر في أرضية البيوت المستديرة، قرب الموقد (كما في موقع عين ملاحه). وكانت أيضاً ترتبط في كثير من الأحيان بالمدافن وتستعمل إما كشاهدات قبور (وادي فلاح) أو كمدايح ترتب حولها القبور في نصف دائرة (العويد). إن الدفن المتكرر بكثرة للموتى في حفر تستعمل لتحزين القمح، وبناء المواقد في بعض الأحيان فوق القبور (عين ملاحه) أو في مقابر (ناحال أورن)، يؤكد وجود صلة وثيقة بين الموتى وعمليات تأمين وحفظ وتحضير الطعام المصنوع من القمح. ثمة أيضاً دليل يوحى بوجود صلة بين بعض الحيوانات والموتى والعالم السفلي: فعلى سبيل المثال، إن القر الموحود في عين ملاحه كان يحتوي على جمجمة بشرية مؤطرة بقرون غزال، وثمة قر آخر في الموقع نفسه كان يحوي على هيكل عظمي لكلب، وسع جماجم بشرية، كل وحدة ما مرفقة بسن حصان، عثر عليها في موقع عرق الأحمر. هذه اللقى يمكن أن تدل على أن التطوفيين كانوا يؤمنون بأن الأسلاف يقدمون كل مصادر الغذاء الرئيسية، وأنهم يعتنون بالنباتات والحيوانات ويكاثرونها.

يوجد دليل على عبادة الأسلاف أيضاً في التقاليد الحنازية المعقدة للنطوفيين، وخصوصاً في دفنهم للجماجم لمفصولة، المجموعة أحياناً في مجموعات من خمس أو سبع جماجم. في عين ملاحه، كان ثمة قبران يقعان تحت دائرة من الحجر قطرها متران ونصف؛ وعلى الدائرة ثمة موقد مربع اشكل. كان ثمة جمجمة وفقرتان علويتان موضوعة على الموقد، وهي ربما تكون إشارة على نصحية بشرية. وهذا البناء، إضافة إلى موقد في مقبرة ناحال

أورن، يحتوي على ترسب من الرماد تبلغ سماكته نصف متر، يقدمان دليلاً يُعوّل عليه على عبادات العالم الأسفل. هنا كانت المذابح التي تقدم عليها القرابين للموتى البطوليين أو عبادة القوى الحاكمة للعالم السفلي. مع ذلك، لا يوجد دليل على الانتقال من هذه العبادة إلى العبادات الزراعية خلال مطلع العهد النوليثي.

شهدت الفترة ما بين 8300 و6500 ق.م ظهور القرى التي تزرع فيها الحبوب وتُدجن الحيوانات وذلك في كل أنحاء منطقة الهلال الخصيب برمتها بدل على ذلك اكتشاف بقايا من الشعير والقمح والعم والماعز والخنازير في مواقع معثرة. كانت الأواني الفخارية نادرة جداً، ولذلك فإن هذه العهد اصطُح على تسميته باسم العصر النوليثي ما قبل لفخاري. إن عدد اللقى المرتبطة بالدين كبير نسبياً، لكنها اكتشفت بشكل رئيسي في فلسطين وسورية وشمال بلاد ما بين النهرين.

لقد تطورت عبادة الأسلاف، التي تظهر أساساً في فصل الجماجم و لمعالجة الحاصلة لها، لتتبع أوجه فيما بين 7500 و6500 ق.م تم اكتشاف عمليات دفن كاملة أو جماجم مفصولة، موضوعة أحياناً في منشآت خاصة. تحت أرضية البيوت في كافة المواقع الباقية من هذا العصر تقريباً. ففي موقع مريبط، وصعت الحماجم على مفعد طويل (بسك) من الصلصل على طول جذران البيوت، بحيث تكون في المتناول دائماً. في أريحا، كنت الجماجم تغطي طبقة من الجص الطري الذي يتم تشكيله وفق ملامح الشخص المتوفي. ثمة دليل على الممارسة نفسها في بيسامون وتل رماد (وكلاهف في سورية)، حيث كانت كل حمجمة مخصصة موضوعة على دعامة صلصالية، على شكل تمثال شري حالس.

كان الصلصال المشوي أو اللامشوي أيضاً يستعمل لصنع موضوعات العبادة الأخرى. ففي وادي الفرات الأعلى، في مريبط وكبونو، يظهر أقدم الدمى المصنوعة من الصلصال المشوي، بالإضافة إلى التماثيل الصغيرة (الدمى) الحجرية التقليدية. فهي تعود في تاريخها إلى بداية الألف السابع قبل الميلاد، وتمثل امرأة عارية واقفة أو جالسة، شكل واقعي أحياناً ولكن في

أعلب الأحيان بطريقة نمطية جداً في محطة فلسطين، لم نصنع سوى تماثيل أسطوانية متطولة، بعضها مذكر. كان الصلصال المشوي أو غير المشوي، يستعمل أيضاً لصب تماثيل الحيوانات ذات القرون (الماعز والأبقار)، بالإضافة إلى استعماله لتشكيل أشياء على هيئة أقراص وأسطوانات مجهولة العرض. صُنعت التماثيل ذات الأشكال البشرية و لحيوانية بأعداد محدودة حتى منتصف الألف السبع قبل الميلاد. بما أنها لم توجد في سياق طقسي فإن معناها واستعمالها قد بقيا مجهولين

تقدم مراكز العبادة المكتشفة في فلسطين (أريحا وبيضا)، وفي وادي العرات الأعلى (مريبط)، وفي إيران العرية (غانجا داره)، دليلاً أكثر تفصيلاً على ديانة العصر النيوليثي ما قبل الفخاري. ففي أريحا، لدينا غرفتان ومنشأة يفترض بها أن تكون قد خدمت أعراساً عبادية، بالدرحة الأولى بسبب أشكالها غير المألوفة. في غرفة أحد المنازل هناك نحوي في الجدار على هيئة محراب تنتصب فيه كتلة من الصخر البركاني على دعامة حجرية. وفي منتصف بيت آخر تم العثور على حفرة مليئة بالرماد، مما يوحي بأن طمساً ما كان يُردى في ذاك المكان وأحياناً تم العثور على تماثيل صغيرة تمثل ثيراناً، وماعزاً، وربما خنازير في مبنى كبير ذي أعمدة خشية موضوعة بترتيب غير مألوف في موقع بيضا تم اكتشاف مجموعة من ثلاثة مباني بيضوية غامضة، تقع على بعد حوالي خمسين متراً من المستوطنة ويتم الوصول إليها بطريق مرصوف. في وسط المبنى المركزي، نصبت كتلة كبيرة من الحجر لرملي، وثمة بلاطة كبيرة ذات حاجز منخفض مبني حول الحافة تستند إلى الجدار الجنوبي، وعثر خارج الجدار على حوض ثلاثي الروايا مصبوع من بلاطة كبيرة ومملوء جزئياً بالرماد والسحام وعظام الحيوانات المتفحمة (ربما كانت بقايا أضحية أو عيد طقسي). في غانجا داره، تم العثور على غرفة فيها محراب يحتوي على حجاجم أكاش متراكمة ومشتة بعضها فوق بعض، في وسط القرية لنيوليثية. وفي مريبط تم اكتشاف عرف فيها قرون ثيران بريه، ربما bucrania، (تكون أحياناً محاطة في الجانبين بالواح كتف ثيران أو حمير) كانت مودعة في الجدران.

كانت هذه الغرف في معظمها مرارات منزلية، لأنها كانت متصلة مباشرة بغرف السكنى. من الممكن وحسب لمجموعة من المباني البيضوية الثلاثة في يضا، وابناء دا الأعمدة الخشبة في أريحا، أن يكونا مرارات عمومية توجي أشياء العبادة من هذه المزارات أن اقوى المقدسة فيها لم تكن قد اكتسبت بعد شكلاً بشرياً، وأن حضورها كان يعبر عنه بأشكال لا أيقونية، وفي معظم الحالات عن طريق الحجرة القائمة المنتصبة أو رؤوس الثيران أو الأكباش.

نمة بقيتان فقط، تعودان في تاريخهما إلى بهاية العصر البوليثي ما قبل الفخاري، يمكن ربطهما بالآلهة ذات الأشكال البشرية. وهي بقايا من ثلاثة تماثيل بشرية مجصصة، يتراوح ارتفاعها من 80 إلى 90 سنتيمتر، وركام من شظايا عشرة تماثيل بشرية أخرى، واثني عشر نمثالاً نصفياً ارتفاعها من 30 إلى 40 سنتيمتراً، عثر عليها في عين عزاز (دلسطين). في أريحا عثر على مجموعة تمثل رجلاً وامرأة وطفلاً، ربما كانت تجسد ثلاثياً إلهياً إن تماثيل عين غزال لها أجسام مشكلة وفق أسلوب واحد لكن رؤوسها متفردة، يمثل أحدها رجلاً، وللتماثيل الأخرى أذناء أنثوية

إن معنى هذه التماثيل والتماثيل النصفية التي وجدت حولها من الصعب فهمه بما أنه تم العثور على دمي صلصالية لنساء حوام، متأذية بشكل متعمد غالباً، في موقع عين غزال، فيمكنا أن نخمن أن التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية كانت تسعمل في شعائر الحصب، وإن التماثيل الأكبر حجماً ربما كانت تمثيلات لآلهة خاصة وبالتالي موضوعات لتقديس عظيم

أصبحت العبادات التي تؤدي في مازل فردية، منميرة بوضوح عن تلك العبادات التي تتم برعاية جماعة أوسع، أو أشخاص مختارين خصيصاً من قبل الجماعة (الكهنة والكاهنات)، فقط في فترة الاندماج الكامل للثقافة النيوليثية، الممتدة من 6500 إلى 5000 ق.م. لقد ظهرت الفجوة بين المقدس والدنيوي أثناء هذا العصر، كما يستدل على ذلك من العدد المحدود جداً من الأشياء المقدسة، وهي عبارة عن تماثيل متشظية ذات أشكال بشرية بشكل رئيسي وحيواني، عثر عليها في قرى هذه الفترة، بالتزامن مع تركيزها العالي في بعض المستوطنات، إن هذا يدفعنا إلى التكلم عن المراكز الدينية.

إن أفضل مثال على هذه المراكز يأتي من موقع شانال هويوك في الأناضول، حيث تم اكتشاف أربعة عشر مزاراً ديبياً في أربع عشرة طبقة أثرية متوصعة فوق بعضها بعضاً، تعود بتاريخها إلى ما بين 6300 و5400 ق م تحتوي كل طبقة من هذه الطبقات على غرف سكنى متصلة بفضاءات تخزين، ومزارات ذات أحجام مختلفة متغيرة، تحتوي على تصورات مقدسة (نفوش نافرة ولوحات جصية جدارية)، وتمثيل حجرية وصلصالية، وقور لأفراد المجتمع المتميزين قد يكونون كهنة وكاهنات. إن الاتساق في ترتيب التصورات على الجدران يوحي بوجود مفهوم ديني متماسك، أو أسطورة توضح شخصيات القوى الفوقية وعلاقاتها المتبادلة. يمكن أن نفترض أن المنحوتات النافرة تصور القدرات الإلهية، وأن اللوحة الجدارية نصف النشاطات لمقدسة (الشعائر الدينية، الأصاحي والمشاهد الطقسية)، وأن التماثيل الصغيرة تصور الشخصيات الرئيسية في الأسطورة. كنت المشاهد المرتبطة بعالم الأموات تظهر دائماً على الجدران الشمالية والشرقية للمزارات، وكانت المشاهد المتعلقة بالولادة تُصور على الجدران الغربية، وكانت تصورات الإلهة والثور على كافة الجدران. إن المونيفات الأكثر شيوعاً في المنحوتات النافرة كانت رؤوس الثيران، والشكل الذي يمثل الإلهتين التوأمن، في حين أن معظم الرسوم الجدارية كانت تصور الثيران والصور بالإضافة إلى ذلك كان ثمة رموز أخرى مختلفة، مثل تصورات الرأس البشري، ورأس الخنزير البري والثدي الأنثوي. هذه المونيفات المعقدة، منظوراً إليها ككل واحد، تمثل المواجهة بين القدرات الخلاقة (الثيران، الإلهتين التوأمن) والقوى التدميرية (الخنزير البري، النسور) وكذلك تضاد الولادة ولموت أو الثور والظلمة. وتعد التماثيل الصغيرة من ناحيتها عن تضاد مماثل. فهي تمثل الألوهة المؤنثة العظمى (في مظهرها الإيجابي وأحياناً في مظهرها السلبي)، كما تمثل ابن الإلهة أو رفيقها الذكر.

لقد اكتشفت تصورات للربة نفسها في مستوطنة هاسيلار النيوليثية (جنوب عربي الأناضول) التي تعود في تاريخها إلى حوالي 5500 ق.م. إن التماثيل الصغيرة، المقولة بطريقة طيبعية والتي تكون ملونة في كثير من الأحيان، تمثل

امرأة صغيرة أو ناصجة، عارية أو مكتسية، في وضعية الوقوف أو الجلوس أو الاستلقاء، أحياناً مع طفل أو حيوان في حصنها أو بين ذراعها كما عثر أيضاً على الثيران المخصصة، بالإضافة إلى تماثم على هيئة رؤوس ثيران، ولكن لم توجد أية مزارات، مهما يكن، فإن بعض البيوت كانت تحتوي على محاريب فيها بلاطات حجرية من النوع الذي له رأس بشري وعينان كبيرتان محفورتان عنه، ربما كانت تمثيلات للأسلاف والأرواح المنزلية وحراس العائلة. إن مستوطنة هاسيلار الأخيرة، التي يعود تاريخها إلى العترة من 5400 إلى 5000 ق.م، قدمت مزارين مرتبطين بعبادة الأموات، وتمثيلات أثرية ذات مقاييس موحدة، وتماثيل صغيرة ذكرية على شكل كمان تقريباً، وأواني طفسية ذات أشكال بشرية وحيوانية. على مدى الألفي سنة التالية، تناقص عدد التماثيل الصغيرة، لكن الأواني الفخارية المطلية أصبحت شائعة جداً وكثيراً ما كانت زخرفتها تحسد المعاهيم الدينية الأساسية.

في بداية الألف الخامس قبل الميلاد فقد الأناضول أهميته، وانتقلت مراكز الثقافة والحياة الروحية إلى بلاد ما بين النهرين وخوزستان والمنخفضات الواقعة وراء بحر قروين. إن حركات الهجرة الكثرة واستغلال مواد جديدة (الححاس والذهب)، والتبادر المتزايد للسلع، قد عبرت الدين التقديدي في كافة مناطق الشرق الأدنى تقريباً، وأدت، في نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، إلى تمكك كافة لثقافات النيوليثية. ورغم أن عدداً من الثقافات المتميزة وغير المترابطة في كثير من الأحيان قد ظهرت في الفترة ما بين 5000 و3000 ق.م، فإن ديانة هذه الفترة تميزت بثلاث سمات عامة:

1 - فصل عالم الأحياء عن عالم الأموات، كما ظهر في الممارسة المترابطة لدفن الأموات في مقابر حصة خارج المستوطنات

2 - فصل مراكز العبادة عن المساكن وإقامة مزارات عمومية

3 - التحلي عس التصوير التماثلي للآلهة والزروع إلى الإيحاء بقدرتها وفعاليتها بواسطة الرموز المجردة والإشارات ولرؤايف.

ثمة أدلة على وجود هذه السمات جميعاً بشكل واضح قبلئذ في الثقافات التي تعود إلى النصف الأول من الألف الخامس قبل الميلاد. ففي بلاد ما بين النهرين الشمالية (ثقافات حلف - حسونة - سامراء) كن الأموات يدفنون أساساً خارج المستوطنات. وكان الأطفال فقط يدفنون تحت أرضية البيوت أو المزارات. إن التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية إما احتفت أو تغيرت أهميتها. كان عدد التماثيل الصغيرة الأنثوية كبيراً نسبياً في ثقافتي سامراء وحلف، وكانت المواد الثمينة (مثل المرمر) غالباً ما تستعمل في تصنيعها، لكنها كانت توضع عادة في القور يمكن تحديد هوية المرات من هذا العصر عن طريق موقعها الخاص في المستوطنة أكثر مما يمكن تحديدها عن طريق زحرفتها أو الأشياء الموحودة فيها. ففي إريدو (بلاد ما بين النهرين الجنوبية)، شكل المزار لنواة التي بنيت حولها المستوطنة.

في ثقافات النصف الثاني من الألف الخامس وفي الألف الرابع قبل الميلاد، فإن العمليات التي ظهرت بشكل أسبق هي التي تطورت أكثر من غيرها. في ثقافة العبيد ثمة دليل على وجود المعابد الضخمة. وعلى وجود أماكن عبادة مفصولة عن المستوطنات كان بعض المعابد (مثل المعبد من الطبقة الثامنة في إريدو) يشبه الزكورات Ziggurats تماماً. لم يُعبر على تماثيل أو دمي لآلهة في هذه المعابد، لكن وُجدت مذابح تُمارس حولها الطقوس، ربما كانت مشابهة لتلك الظاهرة على الأختام من موقع عور (عواكب، رقصات طقسية، زخرفة المدبج، وما شابه) كانت عمليات الدفن تتم في مقابر مفصولة عن المستوطنات (نل أراشية، إريدو، ابعيد)، وكانت السلع القرية تشمل كلاً من التماثيل الصغيرة المؤنثة والمذكورة، بالإضافة إلى نوع من الدمي بش امرأة مع طفل سن درايعها. هذه الدمي لم تكس تمثل الآلهة بل كانت بالأحرى أدوات مستعملة في شعائر الدفن من الواضح أن الآلهة أصبحت بعيدة ومجردة في حوالي نهاية العصر البيوليثي.

إن ديانة ثقافة العبيد، بالإضافة إلى ديانة الثقافات المعاصرة الأخرى للشرق الأدنى، كانت ديانة متعالية Transcendental أساساً بهذا الخصوص فإنها تسبق ديانة الحضارة المدنية الأولى لبلاد ما بين النهرين.

جنوب شرقي أوروبا

قامت الديانة البيويشية لجنوب شرقي أوروبا على التراثات المحلية، وعلى ديانات مجتمعات الصيد والتقاط الثمار التالية في العصر الميزوليتي، التي توجد شواهد على وجودها في مواقع كثيرة من بيموبويز في اليونان إلى الحافة الشمالية للسهل البانوني في أواسط أوروبا، ومن الشواطئ الغربية للبحر الأسود وإلى جبال الألب والساحل الشرقي للبحر الأدرياتيكي. في وقت مبكر يعود إلى الألف الثاني عشر قبل الميلاد، اندمجت هذه المنطقة الشاسعة في إطار الثقافة العرافيتية Gravettian المتوسطة، التي كان أهم تاجات دياناتها تلك الحصى الملونة بالمغرة الحمراء، والأشياء المحفورة من العظم وقرن البغل عندما أصبح المناخ أكثر دفئاً بشكل تدريجي في نهاية الألف التاسع قبل الميلاد بدأت الثقافة التاردية - العرافيتية بالتفصح. كان لهذا التفسخ تبعات مختلفة في مناطق مختلفة. ففي الجزء الجنوبي العربي من شبه جزيرة البلقان، ضعفت لثقافة التعليلية وانقرضت تدريجياً. في بحر إيجه وفي منطقة الدانوب على وجه الخصوص، أصبحت أكثر غنى، وتحولت فيما بين 7000 و6500 ق.م إلى ثقافة المجتمعات الزراعية الأولى.

كما في الشرق الأدنى، اتسمت بداية الثقافة النيوليتية في منطقة الدانوب وبحر إيجه بأسلوب حياة الاستقرار. ظهرت أولى المستوطنات الدائمة المقامة في المناطق المكشوفة منذ بداية الألف الثامن قبل الميلاد، في الجزء المركزي من وادي الدانوب، على المصاطب البهريّة المنخفضة قرب الدوامات المائية الكبيرة التي تعج بالأسماك. بدأت الثقافة المحلية في التغير بسرعة، وفي نهاية الألفية نفسها تحولت إلى ثقافة لبسكي فير Lepenski Vir النيوليتية المبكرة. إن مزارات هذه الثقافة لم تكن مرتبطة بأقدم المحرمات النصبية في أوروبا فحسب بل ارتبطت أيضاً بالإجازات الأولى التي تمت في مجال تدجين النباتات والحيوانات.

كانت مسرطات ثقافة لبسكي فير الأقدم صغيرة، ولم تكتشف فيها أي أماكن تستخدم لأغراض العبادة، لكن اللقى اشتملت على أدوات طقسية وحصى ملونة بالمغرة الحمراء. ولكن المستوطنات اللاحقة، التي يعود تاريخها إلى بداية الألف السابع قبل الميلاد، قدمت مواد موعه. فقد عثر في البعض منها

على عدد من الأدوات المتخصصة وكمية كبيرة من عظام الأسماك والطرائد البرية، هي حين عُثِرَ في بعضها الآخر (مثل مستوطنت لبسكي فير وهادجوكا فودبيكا) على مرارات ومحتوات مصوعة من أحجار حليمود كبيرة، وقبور تحتوي أدلة على شعثر جنازية معقده. إن هذا التحول للملكات البشرية بانجاء أهداف مختلفة قد أدى، من ناحية أولى، إلى الانتقال من اقتصاد جمع الثمار إلى فنصاد إنتاج الغذاء، ومن ناحية أخرى، إلى ظهور المنحوتات لتُصبية والعبادات والأساطير المرتبطة بها.

تم اكتشاف ما مجموعه 147 موقعاً سكنياً في منطقة لانسكي فير، المركز الديني لمنطقة الدانوب الأوسط بأكمله فيما بين 7000 و6500 ق م إن حوالي 50 بالمئة منها كانت لها مزارات صغيرة، يتألف الواحد منها من موقد مستطيل الشكل محاط بألواح حجرية كبيرة مغروزة في أرضية مصنوعة من ملاط الحجر الكلسي، ومدح ذي جرن دائري أو إهليلجي، وجدت فيه محتوات مصنوعة من الجلاميد الكبيرة يتراوح عددها من واحد إلى خمسة. في الجهة الخلفية للحجارة المحيطة بالموقد مباشرة، توجد ما بين 1 - 15 فتحة مثلية تقوص في الأرضية، مؤطرة بألواح صغيرة من الحجر لأحمر وفي بعض الأحيان بفكوك بشرية سفلية

لقد كان لجميع هذه المواقع السكنية ذات المزارات مخطط أرضي موحد على شكل قطاع دائري مبثور، نزوية قدرها حوالي 60 درجة. تم العثور على هيكلك عظميه لأطفال من واحد إلى خمسة أعوام تحت الأرضيات، وعلى قبور دفن ثانوي أو جزئي (مكونة غالباً من الجماجم) ضمن المرارات في كل مزار على حدة كان يسمى الموقد والمدح يقع على محور شرق - غرب، في حين أن الموتى والمنحوتات كانت ممتدة في اتجاه شمال - جنوب.

هذا الاتجاه الثابت يطوي ضمناً على تقسيم واضح للعلم من المحتمل أن المرارات كانت تعيد إنتاج بنية العالم وربما كانت المحتوات، المجردة منها والتمشيلة، تشرح أسطورة خلقه. كانت المنحوتات المجردة أكثر عدد، ويوحى تداعيل الإشارات، المدورة مع الإشارات المذكرة المفتوحة، على سطوحها،

بمكر الإخصاب المستمر. أما المنحوتات التمثيلية فربما تمثل ما ينجم عن ذلك التداخل من كائنات هجينة شبيهة بالأممك، أرواح مائية، أرباب النهر العظيم، وأسلاف بديون. بعض لنظر عن كيفية تفسير هذه التماثيل الحجرية. فإما ارتباطها الشديد بالموقد (الذي يحضر عليه لطعم لأجل الأحياء وحيث تقدم القرابين إلى الأموات) يُظهر أن ديانة ثقافة لينسكي فير كانت تقوم على شعائر الموقد المنزلي

في العصر الذي بلغ فيه الدين والفن ذروتها في هذه المنطقة، تم إحراز تقدمين في مجال الاقتصاد: إذ تم التمكن من زراعته بعض أصناف القمح وندجين أو صطفاء بعض الحيوانات (الكلاب، الخنازير، الغزلان)، بحيث أن ثقافة لينسكي فير اتخذت صفات العصر النيوليثي ما قبل الفخاري. إن السمة الموحدة لمزاراته ومحتواته تظهر أن كل المعرفة السلفية قد دُمجت في منظومة مكاملة وتجسّدت في العبادة والأسطورة والطقس

في منتصف الألف السابع قبل الميلاد، في الفترة التي أُخرجت فيها زراعة الساعات وتربية الحيوانات من السياق الطقسي، فقدت ثقافة لينسكي فير صفاتها الحصرية وتحولت إلى ثقافة أوائل المزارعين الدانوبيين، الثقافة المدعوة باسم ستارشيفو - كوروس - كريس في الوقت نفسه أو بعد ذلك بقرون قليلة، ظهرت الثقافة النيوليثية الأولى، إما بشكل مستقل أو نتيجة للتراكم، في مناطق أخرى من جنوب شرقي أوروبا أيضاً. لقد تأسس عالم مقدس شبه موحد، بغض النظر عن كيفية ظهوره، إلى حير الوجود، تكرر مرة أخرى على الموقد المنزلي، في كل أنحاء جنوب شرقي أوروبا في وقت مبكر يعود إلى حوالي 6000 ق.م.

كان الألف السادس قبل الميلاد فترة استقرار بالنسبة للثقافات النيوليثية في جنوب شرقي أوروبا. فكانت المناطق الأكثر إبداعاً هي منطقة تيسالي - مقدونيا (الثقافات السابقة لسيكلو، وثقافة سيسكلو). ومنطقة الدانوب (ثقافة ستارشيفو) ووادي ماريستا (ثقافة كارافو) لم تكتشف مرارات في أي من هذه المناطق لاستثناء الممكن الوحيد هو بناء في نيايكوميديا (مقدونب الإيحية)، الذي يحتمل أنه كان مزاراً، بسبب أعاده الكيرة. كان لبعض البوت في شمال غربي مقدونيا

(في بورودين، مادزار، وزيلينيكوفور) مدافئ تتصب بالقرب منها ألواح صصلية غنية بالزخارف، ذات مداخن على شكل رؤوس أو سقوف لها شكل الشدي. هذه اللقى، بالإضافة إلى مجسمات أكثر تواضعاً شكل منحوت لبيوت من نيسالي ومنطقة الدنوب، توحى بأن البست تكملة كن يعتبر تحت حماية إله منزلي.

إن التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية، التي تمثل في معظمها نساء حوامل، كانت شائعة فقط في نيسالي - مقدونيا ومنطقة الدانوب، في أماكن يوجد فيها أيضاً الأواني المخصصة للاستعمال اليومي كانت التماثيل الصغيرة الأنثوية هي الأكثر عدداً، لكنها ليست أقدم من التماثيل الذكرية. كانت التماثيل الصغيرة ذات الأشكال الحيوانية (وهي في معظمها تصويرات للثيران والغزلان) تُنتج بأعداد كبيرة، مثلما كانت تنتج التمويذات، كل واحد على شكل رأس ثور مقولب بأسلوب معين. يمكن الاستدلال على أنواع القرابين استناداً إلى عدة لفي أثرية في كريت ونيسالي، حيث عثر على حصر عميقة مليئة بالرماد والعظام الحيوانية والتماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية في أحيان قليلة من المحتمل أن هذه الأماكن هي التي كانت تُقدم فيها القرابين لأنبة العالم السفلي، ومن المحتمل أن التماثيل الصغيرة أن تتوضع هناك كبدائل عن القرابين البشرية، التي لا تظهر مؤشرات عليها إلا في الماطق النلاية والهامشية من جنوب شرقي أوروبا. لم تكن عبادة الأموات بشكل خاص على جانب من الأهمية فقد كان الموتى يدفنون في وصعية منكمشة في أماكن مختلفة، في المستوطنات أو خارجها أو في الكهوف. كانوا يدفنون بدور هبات نفيسة وبدون اتجاه ثابت. إن فكرة الموت، كما يبدو، لم تلعب دوراً هاماً في حياة المجتمعات النيوليثية لجنوب شرقي أوروبا

كان الألف لخامس قبل الميلاد عصر ازدهار الثقافات النيوليثية في جنوب شرقي أوروبا، خصوصاً في الماطق القارية الداخلية من شبه جزيرة البلقان وفي السهل البانوني، حيث كانت ثقافة الفينك - Vinča هي السائدة. لم تحدث تجديدات جوهرية في الإطار الديني، لكن العناصر التقليدية للحياة الديرية كانت أوضح وأكثر عدداً. لا يوجد دليل على وجود مزارات، فقد كانت الحياة العبادية

لا تزال مرتبطة بالمنازل، خصوصاً الغرف الخاصة بتخزين وطحن الحبوب أو تحضير الطعام. فقد تم العثور على غرف تحتوي رمز البوكرانيا Bucrania على الجدران (قرون ثور ضخمة جداً)، وعدد وافر من الأدوات الطقسية في عدة مواقع من ثقافة الفينشا. يُظهر التوزيع الجغرافي لهذه المواقع أنه في منطقة ثقافة العيسكا كلها والتي تغطي حوالي 120.000 كيلومتر مربع، لم توجد سوى خمس أو ست مستوطنات كبيرة كانت لها مراكز دينية كبرى. كانت الفينكا بالتأكيد واحدة منها، لأن كل تغيير في الموضوعات المقدسة المنتجة فيها كان ينعكس في المنطقة المحيطة بها بقطر يبلغ حوالي مئة كيلو متر. لقد تم العثور في فينشا على عدة آلاف من التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية ومئات المزهريات والتعويذات الطقسية ومختلف أدوات العبادة.

كانت الدمى ذات الأشكال البشرية متنوعة جداً ونصم تماثيل بشرية عارية ومكتسية، وتماثيل في وصعيت منحنية أو راکعة أو جالسة، وتماثيل ذات رأسين، وتماثيل موسيقيين، وتماثيل مقعدة. رأى بعض الباحثين فيها تصورات لآلهة خاصة، مثل الإلهة الكبرى والإلهة من الطير والإلهة الأفعى، وإلهة الخضرة الحامل، وإله السنة. لكن هذه الدمى لم توجد في سبقت طقسية. والاختلافات في مظاهرها ربما نجمت عن اعتبارات جمالية أكثر مما هي دينية. إن حوالي 5% منها فقط معروفة بشكل واضح بوصفها ذكرية أو أنثوية. لقد ربطت كل الأمثلة التي عُرف مكان اكتشافها بالعناصر المختلفة للمنزل (مثل المدفأة، الموقد، النول، حمرة التخزين) أو بنشاطات منزلية محددة. لقد تم العثور على عدد من الدمى في قبور بعضها استثناءات محصورة ببعض انتقادات المحمية (على سبيل المثال، ثقافة الهامانغيا في دوروجا). إن حقيقة أنها كانت موجودة على نحو شائع مع أشياء الاستعمال اليومي، وأنها كانت في كثير من الأحيان مناثرة ومرمية، توحي بأنها فقدت قيمتها عقب أداء الطقس وتحقق العاية المرجوة منها. هذه الدمى ربما كانت تحسد القدرات لمشرفة على المنزل أو مخارن الحبوب أو لقطعان أو الأرض المزروعة. إن العلاقة بين هذه القدرات والمجتمع يبدو أنها كانت مباشرة، بحيث أن ديانة هذه الفترة كانت في الواقع ديانة شعبية.

فقد تميزت في أداء الطقوس المرتبطة بالمطر والبنار وابعصاد وفصول السنة والولادة والمرض والموت، أكثر مما ارتبطت بتجليل آلهة بعينها.

إن اكتشاف النحاس والذهب في الجبال الكارباتية في نهاية الألف الخامس قبل الميلاد، والغزوات اللاحقة للبندو من السهوب الروسية الحوية، قد أحدث أزمة في القيم والأهداف القديمة. نتيجة لذلك، فقدت المزارات التقليدية بعضاً من أهميتها. في الألف الرابع قبل الميلاد، انتقلت مراكز الحياة الدينية إلى الجزء الشرقي من شبه جزيرة البلقان (ثقافة بويان - غوملنيتا)، وإلى مودافيا وجنوب غربي أوكرانيا (ثقافة كوكيتي - تريولي) لم يكرس الاهتمام الخاص بالأموات إلا في فترة الأرمية هذه. وهو يتحلى في فصل المقابر عن المستوطنات، والانتحاء الثابت للمدفن، والتقدمات انقرية الباهظة بشكل استثنائي وأفردت غرف خاصة في البيوت لأغراض العبادة، بقيت عبادة الشور مسمرة (المرارات ذات الشكرنا، التعويذات على شكل رؤوس ثيران) كما استمرت عادة الموقد المنزلي (تركيب الموصوعات المقدسة، وخصوصاً التماثيل الصغيرة ذات الأشكال البشرية، حول مدفأة تستعمل لأجل صنع الخبز).

عثر في Cascuireke (رومانيا)، على مزار يحتوي دليلاً على وجود عبادة العمود المقدس وربما عبادة الشمس تم اكتشاف مجموعة من الأشياء الصلصالية المصغرة (مذابح، كراسي بلا مسند، دمي في وضعيات التعبد، وأواني طقسية) ذات زخارف مرسومة (دوائر متحدة المركز، مثلثات، وخطوط حلزونية) تمثل الشمس والأجرام السماوية الأخرى، وذلك في أوفتشاريفو Ovetcharevo (بلغاريا). توحي الزخارف المشابهة التي وجدت على آنية مطلية بأن الفكر الديني كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى لسماء وكان مهتماً بنشوء الكون. تتكون هذه الزخارف من رموز للشمس والقمر وجهت العالم الأربع، والأجرام السماوية والأرض والهواء والنهار وما شابه. فيما بعد صارت تشتمل على التماثيل البشرية والحيوانية والخيالية) عمالقة بزوحين من الأذرع، كلاب مجنحة، وهلم جرا)، لذلك يمكن للمرء أن يحس أنه كان ثمة ميثولوجيا خاصة يحري إنشاؤها في جنوب شرقي أوروبا أثناء الألف الرابع قبل الميلاد. هذه

الميثولوجيا لم يكن بالإمكان تطويره بشكل كامل. ففي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، كن جنوب شرقي أوروبا قد اجتاحه الفرسان البدو الذين هدموا مرارات المجتمعات الرعائية المحلية وشلوا قدرتها الإبداعية

الديانات الأخرى

كنت المجالات الدينية المستقلة للعالم النيوليثي هي البحر المتوسط الغربي مع شمال عربي أوروبا، والصحراء الكبرى، ووادي النيل، والصين، واليابان، وأمريكا الوسطى. أصبحت محتمات الصيد والقاط الثمار في إيطاليا وشبه الجزيرة الإيبيرية والحزر المجاورة على معرفة بالإنجازات الرئيسية للثورة النيوليثية في نهاية الألف السابع قبل الميلاد، لكنها استمرت في معظمها تعيش في الكهوف والملاجئ الصخرية وتتمسك بالتقاليد القديمة. في المقاطعات الساحلية والمناطق الخلفية المجاورة ترسخ الانشغال بالأرض (الثراب) أولاً من خلال صناعة الأواني الفخارية، أكثر مما ترسخ من خلال الزراعة. ينعكس شيء من الحياة الروحية لهذه المجتمعات في الرحارف الموجودة على أوانيها الفخارية، التي تصمم موتيفات مثل الخطوط الموجية والأنماط اللهبية الشكل، والهلالات. هذه الموتيفات التي ربما كانت ترمز إلى موضوعات تلقى أعظم التبجيل - كالقمر والشمس والبحر - يمكن اعتبارها بمثابة دليل على عبادة المياه والأجرام السماوية

في الألف الخامس قبل الميلاد، بدأت المؤثرات القادمة من بحر إيجه في تغيير ثقافة شبه الجزيرة الإيطالية، في حين شهدت شبه الجزيرة الإيبيرية بدايه السبرورات التي أدت مع مرور الزمن إلى ظهور ثقافات في كل أنحاء أوروبا الغربية والشمالية تميزت بالأضرحة الميغاليثية لمخصصة لأجل الدفن الجماعي (مثل القور على نمط Dolmen والقور النفقة وذات ارددة والدهلزية)، وبالعامة المقدسة المكونة من النصب الحجري الضخمة (المسهرات) الموصوعة في صفوف متورية أو في دوثر (الكروملكات). لقد كانت هذه هي الأشكال الأساسية، لكن بعض الأنواع الأخرى من المباني الحجرية المقدسة قد بنيت في أماكن أخرى، مثل المزارات المحططة على شكل حرف U

في الدانمارك، والمعابد ذات المحاريب والدحات المركزية في مالطة. أما العبادة السائدة فكانت عبادة الأسلاف إن الأوثان ذات الأسلوب النمطي لبي لها عيون كبيرة على شكل ورود (الإلهة الكنة الرؤىة)، قد تم العثور عليها في القبور الميغاليتية في إسبانية والبرتغال. كما تم أيضاً اكتشاف أماكن خاصة لأجل التقدّمات القرّبية في بعض المواقع، كالمقبرة في لوس ميلارس، إسبانية. كنت حجارة القبور تزين في كثير من الأحيان بنقوش تجريدية، وأحياناً بصور لأفاعي أو نيران أو فؤوس ذات حديد. في نهاية العصر النيوليثي، شكّلت بعض أحجار القبور المنتصبة على شكل تماثيل بشرية (المنهيرات التمثالية).

كانت هذه المزارات الميغاليتية جميعها محاطة بقبور الأسلاف. وبما أنها كانت متوزعة بشكل متباعد، فمن لمؤكد أنها كانت تدل على المواقع التي كانت تجمع عندها الجماعات المشتغلة بالزراعة في مناسبات خاصة. إن دائرة الأنصاب الحجرية العملاقة Stonehenge (إنكلترا الجنوبية) وكذلك صف الأنصاب الحجرية الضخمة في كارناك (بريتاني، فرنسا) لا بد أنها كانت تجتذب آلاف المؤمنين الذين كانوا يجتمعون لإقامة اتصال مع القدرات السلفية أو الإلهية. إن مالط، بمعابدها الكثيرة، ربما كانت جزيرة مقدسة Isola Sacra يأتي إليها المؤمنون من كل أصقاع العالم لكي يتلقوا أسرار الإلهة العظيمة، التي اكتشف تماثيلها المعنت الهائل تحت أحد المعابد. كان لكل معبد مالطي مخطط أرضي على شكل الرحم أو على شكل صورة ظلية للإلهة العظيمة إن الدمى ذات الأشكال المحوّرة، والتمثيلات المدعوة باسم (السيدات المائمت) التي عثر عليها في هذه المعابد يوحي بأنها كانت أيضاً أماكن شفاء ومهايط وحي حيث يمكن للمؤمنين، عبر فترة الإقامة المؤقتة (الحضانة)، أن يحصلوا على علاجات لأهل الجسد أو الروح كان فعل المشي عبر هذه المعابد، ذات الشكل الرحمي، بين الصفوف أو عبر دوائر الأنصاب يمتلك أهمية التعميد

كانت ديانة الجماعات السكانية النيوليتية لإفريقية تقوم على معاهيم وعادات مختلفة تماماً. فالمجموعات الرعوية القاطنة للصحر، الكبرى في أغلبها خلّفت لوحات ورسوم صخرية تصور ثيراناً أو أشكالاً بشرية في وصعية

التعبد. إلى الشرق، في مصر، كانت أول الجماعات العامة بالزراعة تولي الاهتمام الأكبر لأمواتها وللبلبل كان لأقدم القبور ليوليئية (في منتصف الألف الخامس قبل الميلاد) اتجاه ثابت حتى ذلك الوقت. فقد كان المصريون ووجههم إلى الشرق، مع وضع حبات من القمح في أفواههم (ثقافة ميريديد). في بعض الحالات، كانت توصع مجسمات زوارو ودمى صغيرة ذات أشكال شرية مصنوعة من الصلصال أو العج في القبور (ثقافة باداري) تظهر المزهريات من النصف الثاني للألف الرابع قبل الميلاد (ثقافة بقادة الدنية) مواكب من الزورق المزخرفة، ربما كانت تصور طمس تعديم العرايين لهر النيل

كانت الديانة ليوليئية في بلدان الشرق الأقصى أيضاً تمتلك سمات متميزة. ويبدو أن ثقافة البانع - شاو في الصين قد عززت عبادة الأسلاف والخصب. بالحكم من الموتيفات الموجودة على الأواني المطلية، فقد تم إعطاء دور هام لعادة الأشجار الدائمة الخضرة (كالشريس والسرو) وربما لعبادة قمم الجبال وأعطى دور هام أيضاً للقوى الحركية للكون والإشعاع الكوني، التي تؤثر على طبيعة ومصير الإنسان إن سكان اليابان النيوليثيين الذين ضلوا طويلاً في عزلة تامة، قد تركوا أيضاً بعض آثار ديانهم. تشمل هذه الآثار الدوائر الحجرية المملورة - المدعوة باسم المزولات (الساعات الشمسية) التي يصن نصف قطرها إلى خمسة وأربعين متراً - والدمى ذات العيون الكبيرة الجاحظة، ولقصبان الحجرية ذات الأبعاد الكبيرة أحياناً. تمثل هذه مجرد شذرات من ديانة ليوليئية تقوم على عادة الحجر والشمس والقضب

إن الديانات النيوليئية لأرخبيل المالاي وأمريك الوسطى لا بد أنها كانت مميزة بلقدر نفسه نظراً لأن تطور الثقافة ليوليئية في هذه المناطق كان مميزاً ومستقلاً. مهما يكن فإن الأدلة الأركيولوجية كانت ضئيلة بحيث لا تسمح لنا بتكوين أية استنتاجات حول الأفكار الدينية للمجتمعات النيوليئية في هذه المناطق^(*)

(*) Dragoslav Srejovic, Neolithic Religion. In M. Eliade, ed, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987

الفصل الرابع

الديانات النبوليتية في أوروبا القديمة

Mariga Gibutas

ترجمة: عدنان حسن

يستعمل مصطلح أوروبا القديمة، هنا، لوصف أوروبا خلال العصر النيوليتي والعصر النحاسي، قبل أن يتسرب إليهم الناطقون باللغات الهندو-أوروبية. وتمتد هذه الفترة من حوالي عام 4500 إلى حوالي عام 2500 ق.م منذ أواسط الألف الثالث قبل الميلاد بدأ الانسياح التدريجي للهندو -أوروبيين باتجاه أوروبا القديمة وخصوصاً أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية. أما نحو أوروبا الغربية فقد تأخر الانسياح مدة ألف عام، بينما حافظت كريت وتيرا والجبر الإيجية المتوسطية على أنماط حياة أوروبية قديمة إلى حوالي عام 1500 ق م لقد فرض لهندو -أوروبيين بنيتهم الاجتماعية البطريكية الأبوية على المجتمعات الأوروبية القديمة التي تركز بنيتهم الاجتماعية حول النساء، وتم تدمير تقاليدهم التي عمرت لآلاف خلت من السنين. ومع ذلك فإن هذه التقاليد قد شكلت الأساس التحتي القوي للثقافات الأوروبية التي نشأت خلال العصر البرونزي وأثرت بعمق على حياتها الدينية.

إن الثورة الزراعية التي حدثت أول مرة في منطقة الشرق الأدنى منذ مطلع الألف الثامن قبل الميلاد، قد انتشرت إلى جنوب شرقي أوروبا خلال النصف الأول من الألف السابع قبل الميلاد، حيث ازدهرت ثقافة نيوليتية ناضجة في المنطقتين الإيجية والأدرياتيكية حوالي 6500 ق.م ثم تحول حوص الدانوب وأوروبا الوسطى من اقتصاد لصيد والالتقاط إلى اقتصاد إنتاج العناء خلال

النصف الأول من الألف السادس قبل الميلاد حوالي عام 5500 ق.م ظهرت الأدوات النحاسية أول مرة، وأدت إلى ظهور ثقافة نحاسية ناضجة خلال الألف الخامس قبل الميلاد. أما في أوروبا الغربية والشمالية، فإن الثقافة الزراعية لم تظهر إلا بعد ذلك بحوالي ألف سنة لقد امتدت النيوليتية من 6500 إلى 5500 ق.م والعصر النحاسي من 5500 إلى 3500 ق.م وفي أوروبا الشمالية استمرت الثقافة النيوليتية إلى حوالي عام 2000 ق.م

استمرت الديانة التقليدية لجنوب شرقي أوروبا وحوض الدانوب ثلاثة آلاف عام وذلك من عام 6500 إلى 3500 ق.م. (التواريخ المعطاة هنا بالاستناد إلى تحليل الكربون المشع) ولقد قام الدارسون بإعادة بناء المعتقدات والممارسات الدينية لشعوب تلك المناطق، بشكل أساسي، على تحليل السجلات الأركيولوجية. وتشمل الأدلة التي جرى فحصها وتحليلها على معابد، ومجسمات معبد، ومذابح، ولوحات جصية جدارية، ونقوش ورسوم صخرية، وكهوف، ومقابر، ودمى، وأقنعة، إضافة إلى الرموز والإشارات المحورة أو المرسومة على هذه الأشياء

تقدم لنا اللقى الشعثرية، وخصوصاً الدمي (= تمثيلات نحتية صغيرة، تصنع من الصلصال أو أمة مدهة أخرى) بعض الدلائل على أنواع العلقوس التي كان الأوروبيون القدماء يؤدونها، والآلهة التي كانوا يعبدونها لقد تم استخراج أغنى اللقى الأثرية بهذا الخصوص من جنوب شرقي أوروبا وحوض الدانوب وصولاً إلى الشمال البعيد في الجبال الكارباتية. تشمل هذه المنطقة حالياً على كل من اليونان وإيطاليا ويوغسلافيا وبلغاريا ورومانيا وأوكرانيا العربية وهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا، إضافة إلى الجزر الإيجية والمتوسطية. المنطقة الثانية التي أعطينا لى شعثرية هي أوروبا الغربية، وتشتمل حالياً على كل من إسبانيا والبرتغال وفرنسا والجزر البريطانية. ولعل أفضل القبايا الأثرية التي حفظت لنا بشكل جيد هي جدران القبور الميغاليثية التي تحمل نقوشاً رمزية وصوراً للآلهة، وكذلك الصب الحجرية، والدمى المرتبطة شعائر الدفن

رغم تعدد الجماعات الثقافية في أوروبا القديمة، والأساليب المتنوعة لأعمالها الفنية، فإن مجمع الآلهة هو نفسه في كل مكان من تلك المنطقة الشاسعة من الأرض. لقد نزعّت المعتقدات الدينية لأوروبا القديمة من العالم البالتي والزراعي المسكر المركز حول المرأة وكانت تدور حول الدورة الطبيعية في حياة المرأة، وأطوار القمر، والتغيرات الفصلية إن نور السماء والنجوم، وما إليها من المظهر الكونية ذات الدور البارز في الميثولوجيا الهندو - أوروبية، لا تكاد تظهر في التمثيلات الرمزية للثقافة التقليدية لأوروبا القديمة، التي تدور حول حيوية وخصب الأرض، والتي عبرت رمزياً عن تحولات حياة الطبيعة من خلال تصوير البذور المشته، والبيض، واليسروعات، والفراشات، والأشكال الاستطالية التي تشير إلى الحياة العفوية المستقرة، مثل الأشجار والنباتات التي تبدو أنها تنبت من رحم الأرض. إن الصور المقدسة هنا تمثل معجزة الولادة، بشرية كنت أم نباتية أم حيوانية كما تمثل لرؤية والغموض المحيطين بالهلاك والتحدد الدورين للحياة

يرمر معظم الصور المقدسة الأوروبية القديمة إلى الطبيعة الدائمة الصغير للحياة على الأرض: النواوب الإيقاعي الدائم من الخلق والهلاك، والولادة والموت. فأطوار القمر الثلاثة (الهلال والبدر والمحاق) مثلاً، بحري تكرارها في ألوهات مثلثة هي البنت لصغيرة والخورية والحيزون، أو الألوهة المانحة للحياة، والألوهة المسببة للهلاك والألوهة التحويلية - Transformative، أو الألوهة المتحركة والألوهة المحتصرة والألوهة المتجددة. إن الألوهة المانحة للحياة هي في الوقت نفسه مدبرة الموت. كما أن أرواح الإنبات المدكرة تعكس تلك الطبيعة التحويلية للحياة، فهي تولد وتترعرع ثم تموت. مثل النباتات

الآلهة والإلهات

تكشف الأدلة الأثرية من أوروبا القديمة عن ألوهات نمطية محددة بشكل واضح، تظهر بشكل مكرر في الفن الحثي عبر الأزمنة وفي مخلف الامكنة وهي تشتمل على ألوهات ذات شكل بشري، إضافة إلى ظهورات إلهة (أو تحليات قدسية - Epiphanies) كثيرة التعدد، وذلك في صورة صيور وحواصات وحشرات وبرمائيات وأحجار وتلال.

تظهر الإلهات الرئيسيات في صور مركبة من هيئة بشرية وأخرى حيوانية، تنطوي على تراكمات من الخصائص الباقية من حقب ما قبل الزراعة من هذه الصور

إلهة طير الماء

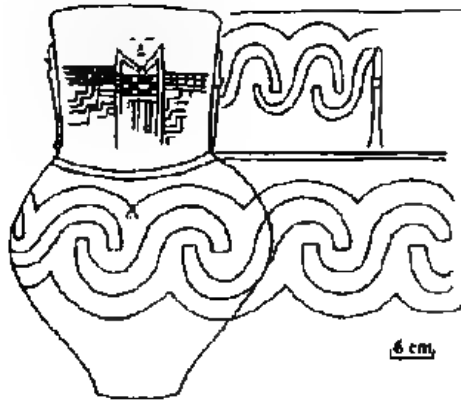
تظهر هذه للإلهة بمنقار أو أنف معقوف وعنق طويل، ورأس جممل ذي شعر أو تاج، وثديين، وجناحين أو توتئين يوحيا بهما، وعجيزة بارزة تشبه عجيزة البطة أو الإوزة أو البجعة. أما ظهوراتها أو تجلياتها المقدسة فتكون في هيئة طائر ماء، هو على الأغلب بطة (انظر الشكل 1) ثمة صلة بين هذه الألوهة والرطوبة المنبعثة من المحيطات.



(الشكل 1)

والأنهار والبحيرات وغيرها من المجموعات المائية أما الرموز الأساسية لهذه الإلهة فترسم على شكل خطوط ملتوية، وجداول متعرجة، ومجموعة من حروف الـ V ثنائية أو ثلاثية التكوين، تشبه رتبة الرقيب العسكرية. ولعلها مستوحاة من شكل مثلث العانة الأنثوي. لقد جرى رسم هذه الرموز على الأشياء المرتبطة بالإلهة وكذلك على صورها ذاتها. وهي تفتقر بالرقم ثلاثة الذي يشير إلى المنبع الثلاثي وإلى النمام. كما تفتقر مالكش حيوانها المقدس تعطيها هذه

الرموز محتمة مفتاحاً لفهم خصائصها كواهة للحياة والقوت والثروة. إنها ذات أصل باليوليتي، ومنذ مطالع العصر النيوليتي لدينا دلال على صلتها بالنسيج والحباكة والحرف المختلفة إنها حائكة الأقدار والمصائر. وقد عبت في المصلى العائلي وفي معبد الجماعة. ومن التمثيلات ذات الصلة بخصائصها المانحة للحياة هنالك جرة الماء الضخمة المزحرفة بشارات على شكل حرف M، وأيضاً بشبكات ودعلات ولوايب متواصلة وتموحات. وتظهر شارات مشابهة أيضاً على الدمى التي تمثلها، بينها مثلثات عانة ذات نسق شبكي، ومربعات ترمز إلى الماء الواهب للحياة (انظر الشكل 2).



(الشكل 2)

الإلهة الأعلى

تظهر هذه الإلهة بقدمين ويدين أفعوانيتين، وفم طويل، تعمر تاحاً إن السوابب واللوائف الأفعوانية هي شاراتها. إنها تجسيد لطقة الحياة. وكرمز للحصوبة ورخاء الأسرة تتم عبادتها في معاماتها المنزلية. ربما كان التاج الذي تعمره رمزاً للحكمة. إن قرني الأفعى اللذين يشبهان إبهلال يرطان الإلهة بالدورات القمرية في القصور الميغاليتية لأوروبية الغربية تشكل صور الأفعى الملفتة رمزاً للسجد. وفي الموروث الرمزي العالمي فإن اللوائف الأفعوانية هي مصدر للطاقة مثل لشمس، وكلاهما كناية عن عيبي الإلهة المتجددين.

الإلهة الوالدة

تصور في وضعية الولادة وهناك أدلة لا بأس بها على وجودها في العصر الباليوليتي (نورساك - فرنسا 21.000 ق.م)، ولكنها موجودة في جميع عصور أوروبا القديمة منذ الألف السابع. ربما كانت صورة الفرج منحوتاً أو مرسوماً هي من قبيل تصوير الجراء للتعبير عن الكل في الإشارة إلى هذه الإلهة مثل هذه الصور كان سائداً في العصر الباليوليتي وفي أوروبا القديمة أيضاً. أما الظهورات المقدسة لهذه الإلهة فكانت في أثني الأيل أو الظبي أو الدب. ولعلنا واجدين في مثل هذه الصور تعبيراً عن الإيمان الممكر بالأم البدئية ذات الشكل الحيواني.

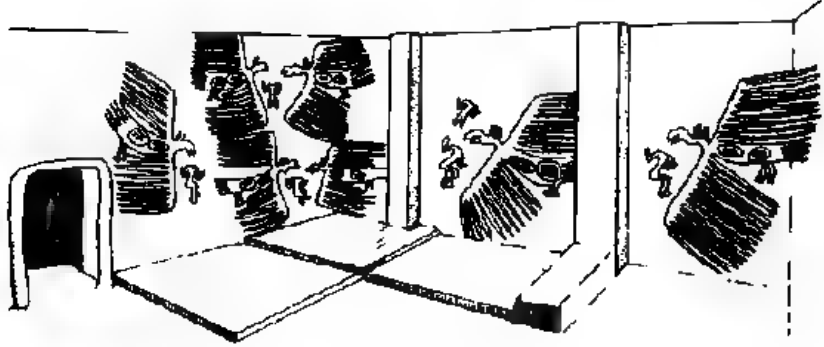
الإلهة الحاضنة

تصور هذه الإلهة في دمي محدودة الظهر وفي صور أكثر تفصيلاً نجدها في هيئة سيدة بقاع حيواني تحمل طفلاً إلى صدرها، أو تمسك بجراب مختص لحمل الطفل. يعود تاريخ هذه التمثيلات إلى بدايات العصر النيوليتي، وقد استمرت خلال عصر الحاس والعصور التاريخية أيضاً.

النسرة أو البومة

هي توأم شريز للإلهة الوالدة، بها الموت تحت قناع نسر أو بومة أو طير أو قمام آخر. ولكنها في الوقت نفسه تمتلك خصائص التحدد قد يرسم الفرج أو الحبل السري أو المتاهة على تمثيلاتها التشكيلية كما ترمز إليها تلك الحطافات والمقوس (رمز الطاقة والحث على الحياة) التي وجدت منقوشة على النصب الحجرية وعلى بلاطات القصور الدهليزية في أوروبا الغربية في أحد المراكز الدينية بموقع شتل حيوك في سوط الأماصول (الألف السابع ق.م) تبرر مناقير نسور عملاقة من فتحات حلقات الأتداء الأنثوية المنحوتة على الجدران كما أن ثديي لإلهة البومة اللدان صورا في منحوتات نافرة على بلاطات القصور الدهليزية الميغالينية في بريتاني، توحى أيضاً بأن عوامل التجدد هي من عناصر قدرتها

تظهر البومة الثلجية في عدد من النقوش على حدران كهوف الباليوليت الأعلى (المجدلاني) في فرنسا، كتجل مقدس للموت، ريم منذ تلك الفترة المبكرة ثمة دلائل كثيرة على وجود الإلهة البومة في كل عصور النيوليت والحس. وفي عصر الرونر المكر أصبح شكل البومة هو الشكل المعتاد للجرار الخاصة بحفظ لموتى إن حالات دفن الطيور الجارحة كقمرارين لهذه الإلهة، معروفة من العصر الباليوليتي المبكر (كسار أكيل، لسان، مالطا، حوالي عام 15.000 ق.م) ومن العصر النيوليتي المبكر (زاوي تشيمي، شانيدار، في شمال العراق حوالي عام 8000 ق.م)، وفي سياق العصر النيوليتي والعصر البرونزي (ايسبستر في اسكوتلندا) ولقد تمتعت الأحنحة الكبيرة المبسوطة بأهمية رمزية هائلة لآلاف من السنين (انظر الشكر رقم 3).

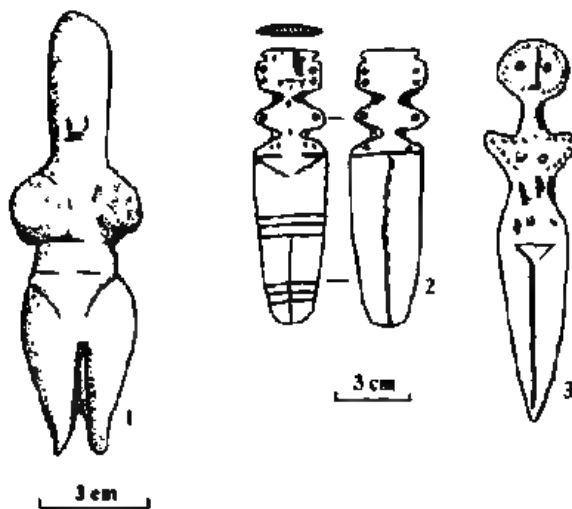


(الشكل 3)

السيدة البيضاء، أو الموت

تظهر مُنَّعة، لها ذراعان مطويتان بإحكام إلى صدرها، وساقان متلاصقتان و مسدقتا الطرف السفلي، إن مثلث عاننها الكبير بشكل غير طبيعي هو بؤرة التركيز. أما الصورة المختزلة لها فهي العظمة تكون صورها مصنوعة من العظم أو مواد ذات لون عظمي كالرحام والحجر الفتح اللون تعود تاريخها إلى اباليوليت الأعلى ولكنها وجدت أيضاً في جميع أنحاء أوروبا القديمة، وكذلك في العصر البرونزي الإيجي من خلال دمي رحامية عثر عليها في جبرر سيكالدية

اليونانية، تم العثور على معظم تمثيلات السيدة البيضاء في القبور، إما بشكل منفرد أو في مجموعات من ثلاثة أو ستة أو تسعة (انظر الشكل رقم 4)



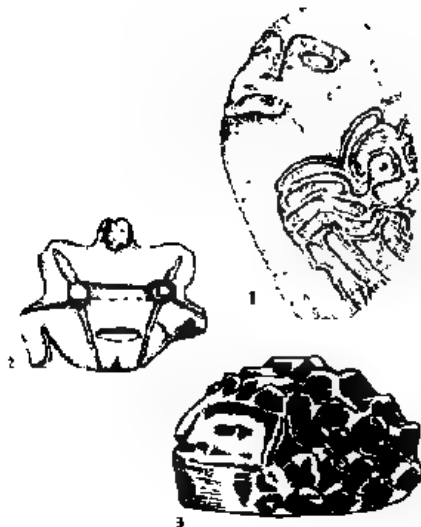
(الشكل 4)

آلهة التجدد

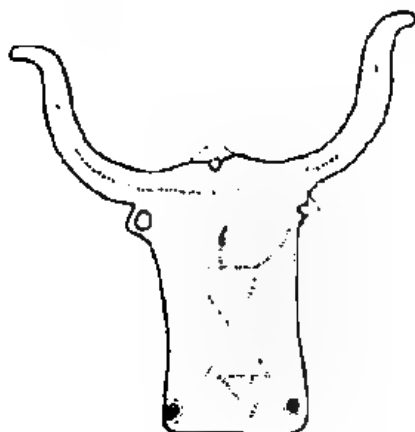
تظهر بأشكال لا حصر لها. من أبرزها شكل السمكة، والعلجوم، والصفدع، والقنفذ، والمثلث، والساعة الرملية، والنحلة، والفراشة. كما تظهر بشكل بشري - حيواني مركب، مثل المرأة - السمكة، المرأة - الصفدع، المرأة - السمكة، المرأة - الصفدع، المرأة - القنفذ، ساعة رملية مع قدمي ومحالب طائر، نحلة أو فراشة مع رأس بشري (انظر الشكل رقم 5)

إن العلاقة الحميمة بين السمكة والصفدع والعلجوم من جهة ورحم إلهة التجدد من جهة أخرى، تفسر الدور الرز لهذه الكائنات في لرمزية الأوروبية وفيما يتعلق بالقنفذ فإد أهميته ربما تأتي من مطابقته مع رحم حيواني معطى بالتنوعات، وقد استمرت القنفاذ في الظهور بوصفها رمزاً للحياة والمآتم خلال أواخر أزمنة ما قبل التاريخ وفي العصور التاريخية أيضاً عندما تظهر الإلهة كنحلة أو فراشة أو شاردة يجري الاعتقاد بأنها ترمز إلى الحياة المولودة من جديد في كثير من الأحيان

فإن هذه الصور السابقة تنبثق من رمز ألبوكرايا (رسم نمطي لرأس ثور بقرنين كبيرين)، الذي هو أيضاً رمز للرحم الأنثوي، ولديده شواهد من أوائل العصر النيوليتي (انظر الشكل رقم 6) وربما يعود اقتران ألبوكرايا بالرحم إلى الشبه بينه وبين الوضعية التشريحية للرحم مع الأنايب القلوية المتصصة به



(الشكل 5)



(الشكل 6)

الإلهة الحامل (الأرض الأم)

تُصور بشكل واقعي طبيعي وهي عارية ويدها مستقرتان على بطنها المتفتح الذي يتم التركيز عليه دائماً كما تصور بشكل رمزي باعتبارها رابية متفحة الصurf أو تنور في طعولة الزرعة كان بطنها الحامل يُشبهه بخصوبة الحقول. اتصلت صورتها بأشكال المعبدات والمثلثات والأفاعي، وبالخطوط المتوالية مشى أو رباع (الشكل رقم 7) حيوانها المقدس هو الخنزير إنها أم الأموات رحمها أو جسمها بكملة هو القبر أو المعبد (مالطا وسردينيا والقصور الدهليزية لأوروبا الغربية).

هنالك شواهد على وجود الإلهة الحامل منذ العصر الباليوليتي الأعلى. ولكن من لمحمّل أنها لم تصبح، حتى العصر النيوليتي، أم الأرض ومانحة الخير، التي تظهر جالسة على العرش وموجة إنها الشخصية المسيطرة في المراحل المبكرة من العصر النيوليتي. وُحِدت دماها على مصطبب التنور (كما هو الحال في أكيليون بنيساليا 6000 ق.م) وليس على مذبح المقامات العائلية التي كانت وفقاً على الإلهة الطير والإلهة الأعلى



(الشكل 7)

إن أزواج الدمى المؤلفة من دمية صغيرة وأخرى كبيرة، معروفة من جميع عهود أوروبا القديمة، فهي تمثل الإلهة في طوريتها كبست وكسيدة ناضجة ويُعبّر عنها بشائبة الأم - الإلبة كما هو الحال في ديستر وبيرسفوني في الميثولوجيا اليونانية للعصور التاريخية ومن الملفت للنظر أن المعابد الكبرى لماطيا تألف من بنيتين (أو حنحين) واحد أوسع من الأخرى، وكلاهما على هيئة حسم الإنسان وهذا يوحي مرة أخرى بالطبيعة الثنائية أو الدورانية للإلهة بوصفها عجوزاً وشابة، أو الصيف والشتاء.

فيما يتعلق بالآلهة الذكور لا يوجد سوى نمطان مؤكدان، وهما الشيخ الحزين، والذكر الناضج ذو الصولجان.

الشيخ الحزين

يُصوّر في هيئة مسالمة جالساً على كرسي ويداه ترنحان على ركبتيه أو تسدان وجهه. وما أن هذا الشيخ الحزين يظهر برفقه دمية الإلهة الحامل الجالسة، التي ربما تمثل هنا آلهة الحصاد، من الممكن الاستنتاج بأن هذا النمط يمثل إله الحضرة المحتضر

ومن ناحية أخرى فإن المنحوتات التي تمثل ثوراً بقتاع بشري أو ذكراً بقتاع ماعز في ثقافة لفينكا Vinča من الألف الخامس قبل الميلاد، ربما كانت الأشكال المبكرة لديونيسوس العصور التاريخية الذي كان يظهر في هيئة ثور أو تيس كإله للتجديد السنوي بكامل قوته إلا أن نقص الوثائق من ثقافات أخرى يبرر لنا عدم التوكيد عليه كمط مؤكد.

الذكر الناضج ذو الصولجان

يصور جالساً على عرش ممسكاً بيده صولجاً ليدت مثل عنه من شيفغار توزكوفس Szegvar - Tüzköves (ثقافة تيس بهغاريا). يمكن مطابقته مع أرواح الغاة التي ترعى الحيوانات والصيدان في العصور التاريخية اللاحقة، من أمثال سيلفانوس وبونوس وبان الذين يصورون أيضاً ممسكين بالصولجان. هذه الصورة من المحتمل أن تكون من أصل باليوليتي أعلى (رسموم الرجال البيزومات

«البيزون هو الثور الوحشي»، أو الحليط، بشر وحيوانات أخرى المعروفة من الرسوم الجدارية للكهوف الفرنسية). لا تتوفر لديّ وثائق كافية عن سمط لذكر الناصح، ومع ذلك فإن الوقفة المهية لإله شيفندر توزكوفس توحى بأهميته في مجمع الآلهة.

لدينا تمثيلات أخرى تعبر عن المبدأ الذكوري، مثل الرجال العراة ذوي أفتحة الطيور في وضعيات الوثب أو الرقص، والتي ربما كانت تصورات للمشاركين في طقوس الإلهات. إن الصور الذكرية مادرة في الفن التشكيلي لأوروبية القديمة ولا تشكل عادة سوى 3% من العدد الإجمالي للأعمال الفنية المكتشفة حتى الآن.

خلاصة

في ثقافة أوربة القديمة جرى التعبير عن المبدأ الأنثوي الإلهي بأشكال بشرية أو حيوانية أو بشكل رمزي مجرد: امرأة، طير ماء، طير جارح، ظبي، دب، أفعى، حلة، فراشة، سمكة، عذجوم، قنعد، مثلث، ساعة رملية. إن سدياتها تظهر في كل مكان، وعبادتها متناغمة مع الدورة اللانهائية للحياة والموت والتجدد.

إن تأمل أنماط التي تعبر عن نفسها مراراً وتكراراً في الأعمال التشكيلية يقودنا إلى القول بأن ديانة أوروية القديمة كانت تعددية من ناحية، وتسودها الآلهة المؤنثة من ناحية أخرى. كما أن الإلهة الرئيسية لأوروية القديمة كانت الإلهة الكبرى للعصر الباليوليتي نفسها. وكانت وظائفها تشمس وهب الحياة وزيادة الحيرت المادية وتدبير الموت والتناقص والتجدد. إنها الحاكم المطلق على الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، والمتحكممة بدورات القمر ودورات الفصول. إنها الواحدة رغم تعدد الأشكال التي تبدي نفسها فيها.

هذه الإلهة الكبرى لعصور ما قبل التاريخ استمرت في العصور التاريخية الأوروبية وفي الملكلور الشعبي فهي تظهر بشكل المثلث كإلهة القدر التي تكون جاهرة عند سرير الولادة لتقرير مصير المولود والتنبؤ بطول عمره. كما تظهر باعتبارها السيدة البيصاء التي تحسد الموت بصحبة كلها الأبيض أيضاً. بحري التعرف عليها من خلال العذجوم (صفدع الطين) الذي يجت الموت والتحدد،

وكذلك في طيور الماء والأدعي التي تجلب الخير والبركة، وفي الأفعى المتوجة التي يمنح تاجها القدرة على رؤية كل الأشياء وهم لغات الحيوانات

إن الإلهة السر أو البومة لأوروبية القديمة قد انحدرت إلى مرتبة الساحرة، واستمرت في الحكايا الخرافية كجنية يحوز ذات أنف معقوف تطير في الهواء ممتطية مكنسة يمكنها أن تشطر القمر إلى نصفين، وأن تسبب جفاف ضروع الفرات وأن تهدأ أرهاق الأشجار المثمرة وتحدث المرض لدى الأحياء وتدمر السعادة البشرية. وعندما تظهر الساحرات أو الجنيات في مجموعات يكون على رأسها عادة ملكة أو سيدة. الأمر الذي يعكس ذكرى لبنية اجتماعية قديمة متمركزة حول المرأة وذات خط سبب أمومي.

خلال العصر السوليني، وكتيجة للاقتصاد الزراعي، تم تحويل الإلهة الحامل الباليوليتية إلى ربة لحصوية الأرض. وبعد أن ازدادت أهمية حصوبة الشر والحيوانات وبنمو المحاصيل، ازدادت معها أهمية دراما التغيرات الفصلية وتم التركيز على صورة الأم والبست التي ترمز إلى دورة حياة لطبيعة السنوية، وظهرت صورة الإله المذكور باعتباره روح الخضرة الصالعة والمحصنة.

ولكن دعونا نلاحظ هنا أن الحصب ليس إلا واحدة من الوظائف الكثيرة للإلهة، ليس من الدقة أن نسمي إلهات العصرين الباليوليتي والنيوليتي إلهات خصب، لأن خصوبة الأرض لم تصبح قضية حيوية إلا في سياق حقبة إنتاج الغذاء. من هنا فإن الخصب ليس الوظيفة الأساسية للإلهة، كما وليس له علاقة بالجنسانية. كانت الإلهات خالقات للحياة بشكل أساسي. ولم يكن تعبيراً عن الجمال القنوسي، وبالتأكيد لم يكن روجات للإلهة الذكور. من غير الدقيق أيضاً استخدام لقب الإلهة الأم، وهو اللقب الشائع في الأدبيات الأركيولوجية، رغم وجود صورة للأرض الأم ولأم الأموات، وصور أخرى لأمهات وحاميات للحياة الفتية. إن الصور الأنثوية الأخرى لا يمكن اختصارها إلى صورة الإلهة الأم. فالإلهة الطير والإلهة الأفعى مثلاً، وكذلك الصور الكثيرة الأخرى للتحدد والتحول (مثل الضفدع ولسمكة واقنفذ) لم تكن تعكس صورة الأم، إنها تشخيص للحياة للموت والتجدد إنها تمثل ما هو أكثر من الخصب ومن الأمومة

المعابد والمقامات الدينية

إن قسمًا لا بأس به من المعلومات حول الديانة الأوروبية القديمة قد جاءنا من محسمات (= ماكينات) صلصالية لمعابد ومقامات تم العثور عليها ضمن المنازل أو في الهواء الطلق. وهي صغيرة بما يكفي لحملها باليد الواحدة. وربما كانت من قبيل الهبات المقدمة لإلهة المعد بعيد هذه المجسمات إنتاج البنية الأصلية للمعبد برخارفه الرمزية المتقنة، وصور آلهته المرسومة أو المحزوزة على الجدران والأسطح والجلونات، والتي تمدنا بمعلومات قيمة وغزيرة

لقد تم حتى الآن العثور على حوالي خمسين من هذه المجسمات التي تسمح لنا بالعرف على طبيعة المراكز الدينية لأوروبية القديمة بتفصيل مدهش، وجميعها يعود إلى الفترة الممتدة فيما بين الألف السادس والألف الخامس قبل الميلاد.

من بين أقدم لمجسمات المكتشفة، ثمة بضعة من ثقافة سيسكلو Sesklo النيوليتية من نيساليا باليونان، تعود بتاريخها إلى حوالي عام 6000 ق.م. تصور هذه المجسمات أبنية مستطيلة الشكل ذات أسطح مائلة أو مستوية، مطلية بمربعات شطرنجية أو مستطيلات مخططة على جوانبها، وجماليات مزخرفة. إن الفتحات الملمعة للانتباه في أسطحها وأحياناً في جوانبها تجعلها تبدو، ربما ليس من قبيل المصادفة، مثل بيوت طيور صغيرة كما تم العثور على مجموعة من المجسمات الصلصالية تعود إلى تاريخ لاحق (حوالي 5600 ق.م) أنتجت ثقافة ستارتشيفو Starčevo في النطاق الأوسط وقد توجت هذه المجسمات بمعالم غير اعتيادية. فهناك مدخنة أسطوانية في منتصف السطح تحمل قناع إلهة. وحول قاعدة المدخنة التي تتحد شكل عنق إنساني هناك قلادة تتدلى فوق السطح (الشكل رقم 8).



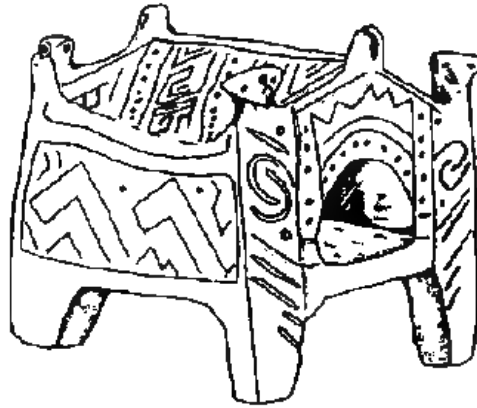
(الشكل 8)

يبدو بناء المعبد بأكمله وكأنه بني بوصفه نموذجاً حرفياً لجسم الإلهة، بحيث تتخذ البنية التحتية، والمدخنة التي تنتهي بقناع شكل تمثال نصفي. ولأساس متولوجة غير واضحة لنا، فإن عدداً من مجسمات المعابد لها مداخل ذات أشكال عربية، إما على شكل حرف T مقلوب أو مثلث.

لدينا مجسمات معابد أخرى من ثقافة الفينكا - Vinča بالبلقان الأوسط (أواخر الألف السادس ق.م)، ومن ثقافة تيسا - Tisza بهنغاريا الشرقية (حوالي 5000 ق م)، تتخذ شكل طير وعلى جوانبها خطوط محزوزة تشير إلى الريش أما مداخلها فتحتوي على فتحات أثرية من فوق تشبه فتحات بيوت الطيور، من المحتمل أن هذه الفتحات قد صممت كمداخل رمزية من أجل الإلهة التي تزور معبدها في هيئة الطير.

لقد رخرعت جدران كثير من المجسمات بحزوز وأخاديد على هيئة حُزم تؤلف موتيفات معروفة ومتكررة في فن أوروبا القديمة، مثل موتيف المتناهة أو موتيف الأفعى الملتوية الذي يرسم على شكل حط متعرج منفرد أو مزدوج. يعطينا مجسم تم اكتشافها بموقع غراديشنيك Gradešnica في شمال غرب بلغاريا (حوالي 5000 ق م) مثلاً جيداً على استخدام مثل هذه التزيينات لرمزية (الشكل رقم 9). إن كل سطح من سطوح هذا الجسم قد حُزرت عليه موتيفات

متاهية أو متعرجة وشارات على شكل حرف V وشارات منقطة. وبشكل خاص، فإن العمودين الأماميين للمحسم يحتويان على شارات مرتبة بطريقة خاصة هي أشبه ما تكون بصيغة بصرية مرتبطة بإلهة المعبد. فوق مدخل المعبد هالك أشرطة متتالية مغطاة وذكراكية توحى بأن المعبد ربما كان مكرساً للإلهة الأمي. في قمة الواجهة الأمامية هالك ثلاثة رؤوس، الرأس الأوسط ربما للإلهة نفسها أما الرأسان الجانبيان فرما يرافقها الإلهين



(الشكل 9)

هنالك نماذج أخرى من المحسمات تم تعييدها أصلاً بدون سقف، وبذا يمكن للنظر اختراقها للاطلاع على النشاطات الطقسية التي تجري في الداخل. مثل هذه النماذج تمتلك عادة منصة على طول الجدار الخلفي وتوراً للخبز على الحدار الجانبي. ثمة محسم لمعبد بلا سقف من بودويا بغرب أوكرانيا، يرتفع على أربعة سيقان أسطوانية، ويتألف من غرفة رئيسية وروده يفصل بينهما مدخل مستطيل الشكل ذو عتبة على الجانب الأيمن من الغرفة الرئيسية هنالك مقعد حجري وتور مستطيل لشكل فوق منصة. إلى يمين التور هالك دمية أثوية في وصعية الحنوس ويدها على ثديها. على الجهة الأخرى الحارحية من الحدار هنالك دمية أثوية أخرى تطحن الحبوب وبالقرب منها يوجد حفرة صغيرة لحفظ الطحين في الوسط تقوم منصة مرتفعة على شكل صليب.

إلى جانب هذه المجسمات فقد جرى اكتشاف عدد أقل من المعابد الواقعية الكاملة. منها معبد مؤلف من طابقين قرب رازغرد في شمال شرق دغايريا، ويعود بتاريخه إلى حوالي عام 5000 ق.م في الطابق الأول هنالك عسى ما يبدو ورشة للأعمال الحزفية مع فرن كبير على إحدى جهتيها، وعسى الجهة الأخرى منصة من اللبس عليها أدوات خاصة تستخدم في تشكيل وصقل وزخرفة القدور. وفي حوار الورشة تقوم أحران حجرية لطحن مادة المغرة التي تستخدم في التلوين وعثر في الغرفة أيضاً على مزهريات متقنة ونامة الصنع إلى جانب أحر لم ينلها الشيء بعد. الطابق الثاني كن مخصص للطقوس ادينية. في اداخل ثمة مذبح صصالي كبير مستطيل الشكل يبلغ ارتفاعه حوالي خمسة ومربعين ستمتراً، وإلى يساره هنالك سول شاقولي والعديد من الدمى ومجسمات المعابد، إضافة إلى عدد من المزهريات المملوءة بالخررات الصصالية.

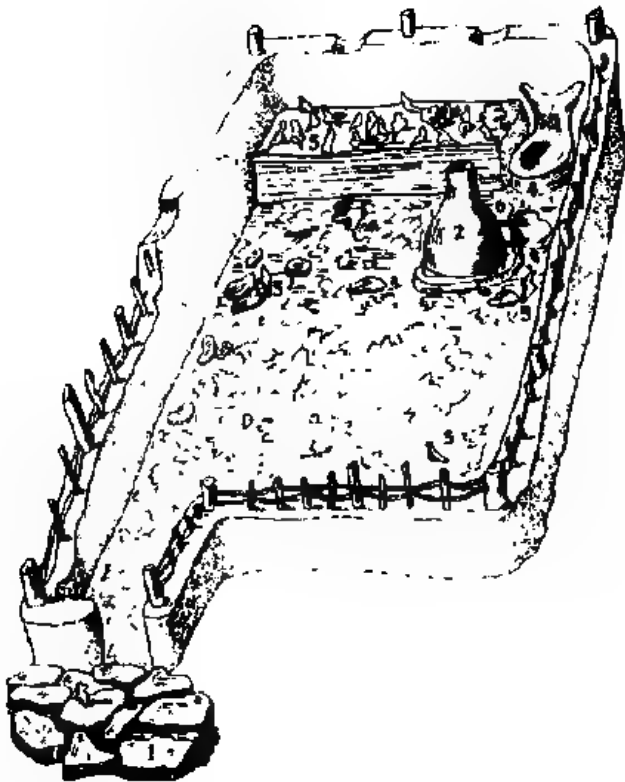
لديا اكتشاف هام من قرية Căscioarele برومانيا. يعود إلى ثقافة كارانوفو من مطالع الألف الخامس قبل الميلاد، وهو معد مستطيل الشكل 16 x 10م مقسم إلى غرفتين بواسطة ستة صفوف من الأعمدة. إذ الجدران الداخلية لإحدى الغرفتين مطلية باللون الأحمر وعليها تزيينات على شكل شرائط بداخلها تكوينات منحنية الخطوط بلون الكريم فوق مدخل العرفة هنالك ميدالية أحادة من الطين لمشوي ذات خطوط أفعوانية محددة بلون كريمي تحتوي العرفة أيضاً على عمودين أجوفين بارتفاع مربعين تمت قولبتهما أصلاً حول جذعي شجرتين، وهما مزينان بحطوط أفعوانية. قرب العمود الأقل ثحانة هنالك بقايا لهيكل عظمي لإنسان في وضعية الانتناء، وقرب العمود الأكثر سماكة هنالك مصمة ارتفاعها حوالي 40 سم حولها شطايا مرهريات وقدر فحارة ملوثة ومحزوزة بتصاميم تشكيلية رمزية.

يدو أن الطقوس التي كدت تقام هنا مرتبطة بفكرة التجدد وحث المصدر الأصلي للحياه ويمكن تفسير العمودين على أنهما عمودا الحياة إن موتيف أعمدة الحياة يمكن تتبع أثره رجوعاً إلى الألف السابع حيث ظهر على الرسوم الجدارية لمعابد مسوطة شتال حيوك التويليبة بالأناضول وكذلك في معابد

ثقافة سيكلو بتيساليا باليونان حوالي عام 6000 ق.م كما وتظهر أعمدة الحياة في التزيينات المرسومة على المزهريات الأوروبية، حيث ترسم وعن يمينها ويسارها مونيقات لدوامات وحطوط حلزونية وحيوانات مذكورة ورموز رحمية.

تقدم بقايا معبد من ثقافة كوكيتسي Cucuteni بموقع سانا نيوفكا في الوادي الجنوبي لنهر Bug بأوكرانيا، صورة أكثر درامية (الشكل رقم 10). البناء عبارة عن بهو مستطيل الشكل تبلغ مساحته حوالي سبعين متراً، أرضيته ممهدة بالصلصال، يتم اللوج إليه من مدخل ضيق أرضيته الخارجية مرصوفة بحجارة مسطحة في وسط البهو هنالك نور عند قاعدته عدد من الدمى الأثوية بجوار الثور تقوم محرقة بخور ويقربها مجموعة من الأواني بينها طست يحتوي غصام ثور محروقة، وقدر مزخرف بأخاديد بداخله كوب صغير كان يستخدم لماء التقديمات في الجوار عدد من الأجران الحجرية للجرحس وحمسة دمية طينية في وضعية الجلوس يميل جذعها نحو الراء على طول الجدار الخلفي هنالك مذبح على شكل مصطبة طولها ستة أمتار عليها ستة عشر دمية أنثوية جالسة على كراسي منخفضة ذات مساند لكل منها قرن. في الزاوية المجاورة للمذبح يتصب عرش صلصالي له قاعدة عرصها متر واحد، ومسند ذو قرنين. إن مجموع الدمى التي عثر عليها في المعبد بلغ اثنتين وثلاثين دمية متماثلة تقريباً، عديمة الأذرع وذات أفخاذ ضخمة ورؤوس أفعوانية. بعضها كان مثقوباً عند الكتفين وواحدة منها تحمل بيدها أفعى.

يُثبت هذا المركز الديني أن أفرن الخبز وأحجار الطحين وأوعية الخزن قد لعبت دوراً أساسياً في شعائر العبادة التي كانت تؤدي في معابد أوروبية القديمة. كما أن الدمى الجالسة تدل على أن زائري المعبد كانوا يشاركون في الطحن الطقسي للحبوب وتجهيز الخبز المقدس. وأن الإشراف على هذه اشعائر كان يتم من قبل رئيس يجلس على العرش الصلصالي من المحتمل أن يكون كاهنة وربما كان الحزب المقدس يقدم قرباناً للإلهة في ختام الشعائر، أما الدمى الصلصالية الموجودة على المذبح فربما كانت بمثابة تقديمات نذرية للإلهة أو أنها استخدمت كصور تحتل بحضورها.



(الشكل 10)

مزيداً من الأضواء على هذه الشعائر يلقيها مصلى منزلي ثم اكتشافه بموقع
 مركويشت في شمال شرقي بنغاريا، وهو من نتاج ثقافة الكاراتوفو ويعود
 بتاريخه إلى حوالي عام 4500 ق.م. لقد أعطانا الموقع بقايا لستة وعشرين نموذجاً
 مصغراً من الأدوات الطقسية بينها أربعة دُمى ذات أذرع مرفوعة، وثلاث
 واجهات معبد مزخرفة بشارات حرف V وخطوط ثلاثية، وخطوط حلزونية
 حول بؤرة مؤلفة من دوائر متر كبة. وهناك سعة كراسي، وثلاث طاوولات،
 وثلاثة قدور ذات أعطية، وعدد من الصحوح الكبيرة، وثلاثة طبول. من الممكن
 أن هذه المجموعة الكبيرة من الأشياء قد استخدمت وفق أنساق مختلفة
 ومناسات متنوعة، تبعاً لترتيب المطلوب في كل مناسبة. كانت الدُمى الأربعة

مزينة بحطوط ملثوية وخطوط متوازية. لكس الأكثر إشارة للانتباه كان وجود الطبول، الذي يوحى بالاستخدام الطقسى للموسيقى والرقص في أوروبا القديمة. فيما يتعلق بالقذور والصحون التي وجدت موضوعة على طاولات صغيرة، ربما كد الغرض منها حفظ التقدّمات واستخدامات الغسل التطهري أما الكراسي فربما لإجلالاس الدمى. هذه النماذج المصغرة تحمل أهمية خاصة، لأن أمثالها بالحجم الطبيعي نادراً ما حُفّظت لنا في المعابد المكتشفة.

في موقع Dealu Ghindaru بمولدافيا في شمال شرقي رومانيا، تم العثور على مخبأ في أحد المقامات الدينية (ثقافة كوكوتيني Cucuteni) وجد فيه واحدة وعشرون دمية أنثوية مخرونة في قدر فخاري كبير، تتراوح أطوالها بين 6 و12 سنتيمتراً، إضافة إلى 15 كرسياً هي من السعة بحيث تسمح بإجلالاس الدمى الكبيرة. من المرجح أن هذه الدمى كانت تستخدم في شعائر استنهاض حصب الأرض. إن الأطوال المختلفة للدمى وتفاوت حسن صنعها واختلاف نوعية الرموز المرسومة عليها، يشير إلى تسلسلها وفق مراتبية خاصة. ودمى الثلاث الأكبر مطلية بلون المغرة الحمراء ورسمت عليها رموز تتصل عادة بشخصية الأم - الأرض، وذلك مثل الأفاعي المتقابلة التي تلتف على بعضها عند منطقة البطن، وأشكال المعينات على الظهر، ومثلثات ومعينات منقطة على لفخذ الضخم أم الدمى المتوسطة الحجم فمزينة بشريط محزور عبر منطقة البطن ونقليات عبر الفخذ والساق. وأما الدمى الصغيره فممنّعة بعناية أقل ولا تحمل أية رموز. هذا التباين والاختلاف في أسلوب التنفيذ والتزيين ربما يعكس الدور المعطى لكل نوع، وهو يتراوح من الإلهة أو الكاهنة إلى المساعدات أو المرافقات

هذه النماذج التي قدمتها من معابد أوروبا القديمة. على كونها مجرد مجموعة متقاة، تُظهر أن قائمة طويلة ومتنوعة من الأدوات الطقسية كانت مستخدمة على الأغلب في طقوس العبادة بينها قذور القرايين، والمصابيح، طسوت الغسل، والمعارف، ومحارق البخور، والدمى الأنثوية. ورغم أن طقس لخبز المقدس كان الأكثر قداسة وشيوعاً على ما يبدو، إلا أن أنواعاً أخرى، من لطقوس الأخرى المميزة والاحتفالات الدينية كانت تدرس أيضاً على ما يرجح

الكهوف

حرياً على تقاليد أسلافهم الباليوليتيين، فقد استخدم أهل أوروبا القديمة الكهوف كأماكن مقدسة لعبادة. ولعل المثال الأكثر تميزاً على ذلك التخليد هو كهف سكالوريا Scaloria في جنوب شرقي إيطاليا الذي يعود بتاريخه إلى منتصف الألف السادس قبل الميلاد. يتألف المكان من كهفين، كهف كبير يتصل بنق ضيق يؤدي إلى كهف أصغر وأخفض يحثري على بركة ماء في الكهف الأعلى، الذي يسي دلائل على استخدام موسمي له، هنالك قبر جماعي عثر فيه على 137 هيكلًا عظمية. وهنالك أوعية فخارية مربة بأشكال الهلال، والأفاعي، وموتيفات ناتية، وموتيفات على شكل البض أو الرحم. هنالك الزخارف الرمزية تشير إلى أن الكهف كان مكاناً مقدساً يقام فيه شعائر الجنائز أو التعميد المرتبطة بفكرة الانبعاث والتجديد. ولقد تم التعرف على العديد من الكهوف المقدسة التي لم يجر التنقيب فيها بشكل كامل حتى الآن، وذلك على طول الساحل الأدرياتيكي وشبه جزيرة الباليونيز اليونانية.

مقامات وقبور

في أوروبا الوسطى تم اكتشاف بقعة مقدسة في لپنسكي فير Lepenski - Vir، منطقة بوابة الحديد يوغسلافيا الشمالية، تحوي على عدد من المقامات الدينية وعدد آخر من المقابر، وهي تعود تاريخها إلى أواخر الألف السابع قبل الميلاد تتخذ المقامات شكل بنية مثلثة مقطوعة من أحد رؤوسها (=شبه منحرف) محفورة على شكل تحويف نصف دائري على صفة بهر الدانوب، وأرصياتها محصنة بالكلس الأحمر. المعلم الرئيسي في كل منها مذبح على شكل بنية مستطيلة الشكل مصنوعه من الحجارة، لها مدخل على شكل ساقين مفتوحتين لإلهة. في نهاية المذبح هنالك منحوتة أو أكثر تمثل لإلهة السمكة، وحجر مدور على هيئة البيضه محروز عليها ترينات متاهية. أما القور فكانت على شكل بنية مثلثة مشابهة، يسعى لميت فيها على الأرضية الحمراء بحيث يكون الرأس موضوعاً عند الزاوية الأضيق للمثلث وفي وضعية خاصة تجعل سرته في المركز تمام من بنية القبر

من الواضح أن النشاطات الأساسية في تلك البقعة كانت تقديم القرابين الطقسية، إضافة إلى حفر المنحوتات والأدوات الشعائرية. وقد لفت أنظار المتفحصين

شكل خاص وجود نسبة عالية من الهياكل العظمية للكلاب في وقت لم تكن القطعان قد وجدت بعد، ولم يكن بالتالي للكلاب وظيفة نفعية. كانت العظام في حالة سليمة الأمر الذي يدل على أن الكلاب لم تدحن من أجل لحمها ولم تستخدم كطعام. ففي أغلب الحالات كانت الهياكل العظمية كاملة ومتوضعة وفق الترتيب التشريحي الطبيعي. كما تم التعرف على عظام أسماك كبيرة مثل الكارب والسلور والحفش والكراسي، في كل البنى المعمارية للموقع. وقد احتوى عشرون مقاماً على جماجم الغزال الأحمر أو على عظم كتفه، ترافق في حالات كثيرة مع عظام لكلاب وخنازير برية في ثلاث حالات تم العثور على عظام بشرية في المواقع

يمكن أن نفهم مما سبق أن حيوانات القران في لينسكي فير كانت تتألف من الأسماك والعزلان والكلاب والخنازير البرية، وجميعها من المعروفة لنا من عصور ما قبل التاريخ والفترات التاريخية المبكرة بارتباطها إما بالحطب الأبيض للإلهة النيوليتية كواهبة للحياة (الغزال والسحرة)، أو بحانبها الأسود كسيدة للموت (الكلب والخنزير البري).

خلاصة

إن غلبة لتمثيلات الأنثوية في الأعمال التشكيلية الني عثر عليها في المراكز ادينية لأوروبا القديمة يوحي بأن الفعاليات الدينية خلال تلك الحقبة كانت إلى حد كبير، إن لم تكن حصرياً، مسؤولية النساء، رغم أن الرجال كانوا يشاركون في الطقوس الدينية كراقصين بأقعة طيور أو حيوانات لقد جرى تصوير النساء في الغالبية الساحقة من الدمى وهن منغمسات في الطقس أو يقدن ويشرفن عليه من على عروشهن إضافة إلى ذلك فإن الطقوس التي تعرفنا عليها تعكس المهام اليومية المرتبطة بالمرأة وأهمها تحضير الحر من الحبوب وصناعة الفخار والحياكة ففي سياق تفديسهن لشاطناتهن الحياتية، طورت نساء أوروبا القديمة العديد من الممارسات الدينية استمرت إلى العصور اللاحقة كتحصيل حاصل دون معرفة جذورها. إن العناصر الأربعة، على سبيل المثال، وهي الهراء (ويعادله البخور) والتراب (ويعادله الخمر والمصوغات لفخيرية)، والنار (ويعادله المصابيح والأفرن)، والماء (ويعادله سائل الغسل والتقدمات) وقد جرى تمثيلها والتعبير عنها في الحاة الدينية والفنية لأوروبا القديمة كما تضمنت الطقوس الموسيقى والرقص واستخدام لأقعة، والإراقة، وشعائر تشمل الحر والمشروب

المراجع

ببليوغرافيا المؤلفين

الخصائص العامة للديانات البدائية

- Alimen, H. *THE PREHISTORY OF AFRICA*. Tr. by A. H. BROADRICK. HUTCHINSON & CO., LTD., 1957
- BENEDICT, RUTH. *Patterns of Culture*. Mentor Books. 1952
- BREAGER, C. J. AND WILHELMSEN, G. *Historia Religionum*. 2 vols. E.J. Brill, Leiden. 1969, 1971
- BRAIDWOOD, ROBERT. *Prehistoric Men*. Chicago Natural History Museum. 1948
- BREUIL, H. *Four Hundred Centuries of Cave Art*. Montignac. 1952.
- BRYKTER-JAMIESON, JOHN. *Origins of Man*. John Wiley & Sons, Inc. 1966.
- CHILDE, V. G. *Man Makes Himself*. Mentor Books 1951
- CLARK GRAHAM. *World Prehistory - An Outline*. Cambridge University Press. 1961
- CLARKE, KENNETH AND CLARKE, MARY. *Introducing Folklore*. Holt, Rinehart & Winston, Inc. 1963.
- COCHRAN, ROBERT H. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*. Clarendon Press, Oxford. 1891
- COYNE, CARLETON. *The Story of Man*. Alfred A. Knopf, Inc. 1958
- DEBRAHMA, EMMIL. *The Elementary: Forms of the Religious Life*. George Allen & Unwin, Ltd. 1915
- ELADE, MIRCEA. *Birth and Rebirth*. Harper & Brothers, Inc. 1958 (A study of primitive initiation rites)
- *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Tr. by Willard R. Trask. Bollingen Foundation, New York. 1964
- ELKIN, A. P. *The Australian Aborigines: How to Understand Them*. 3rd ed. Angus and Robertson (Sydney). 1954 (Now a Doubleday Anchor Book. 1964).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Nuer Religion*. Clarendon Press, Oxford. 1956.
- FRAZER, JAMES G. *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. The Macmillan Company. 1933-1936.
- *The Golden Bough*. One-vol. abridgment. The Macmillan Company. 1923.
- GENEPP, G. VAN. *The Rites of Passage*. Tr. by Vizedom and Carver. University of Chicago Press. 1960.
- GOODE, WILLIAM J. *Religion Among the Primitives*. The Free Press of Glencoe. 1951
- HAYS, H. R. *In the Beginnings. Early Man and His Gods*. G. P. Putnam's Sons. 1963.
- JAMES, E. O. *The Beginnings of Religion*. Hutchinson's Library 1949
- *Prehistoric Religion*. Harper & Brothers, Inc., 1957
- JESEN, ARNHEIM A. *Myth and Culi Among Primitive Peoples* Tr. by Chaldin And Weissleder. University of Chicago Press. 1-963
- KLUK KHOHN. CHLOE. *Culture and Behavior Collected Essays* The Free Press. 1962
- *Navaho Witchcraft*. Beacon Press. 1967 (First Published 1944).
- KOPFER, W. *Primitive Man and His World Picture*. Sheed & Ward. New York. 1952
- LESSA, W. A. AND VOXIT, E. Z. *Ess. Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Row, Peterson and Co. Evanston. 114. 1958.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE. "The Effectiveness of Symbols" and "The Structural Study of Myth," in *Structural Anthropology* Basic Books, 1963.

LEWIS, G. RICHARD. *Religious Conceptions of the Stone Age*. Harper Torchbooks, 1962.

LINTH, ROBERT H. *Primitive Religion*. Enk. Ed. Liveright, 1948 (Available as Universal Library pb).

LIQUET, G. H. *The Art And Religion of Fossil Man*. Yale University Press, 1939.

MAJUMDAR, BRUNISLAV. *Magic, Science, and Religion*. Beacon Press, 1948 (Anchor pb, 1954).

• *Myth in Primitive Society*. W. W. Norton & Company, Inc. 1926.

MARRET, R. R. *The Threshold of Religion*. The Macmillan Company, 1914.

MARINGER, J. *The Gods of Prehistoric Man*. Alfred A. Knopf, Inc., 1960.

MEAD, MARGARET. *Cooking of Age in Samoa*. Mentor Books, 1949 (First Published in 1928).

• *Continuities in Cultural Evolution*. Yale University Press, 1964.

• *Crowning up in New Guinea*. Mentor Books, 1933 (First published in 1930).

• AND CALAS, NICHOLAS, EDIS. *Primitive Heritage*. Random House, Inc., 1953.

MURRAY, HENRY ED. *Myth and Mythmaking*. George Braziller, 1960.

MONROE, EDWARD. *Religion in Primitive Society*. Harper & Brothers, Inc. 1961.

OTTO, RUDOLF. *The Idea of the Holy*. Oxford University Press, 1924 (Galaxy Books, 1958).

PEZZARDI, RAFFAEL. "The Formation of Monotheism," in *Essays on the History of Religions*. E. J. Brill, Leiden, 1954.

RAIDLIFE-BROWN, A. R. *The Andaman Islanders*. Cambridge University Press, 1922 (The Free Press, 1964).

• *Taboo*. Cambridge University Press, 1939.

RADIN, PAUL. *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. The Viking Press, Inc. 1937 (Available as Dover pb).

• *The World of Primitive Man*. Abelard-Schuman, Ltd. 1933.

SCHMIDT, WILHELM. *The Origin and Growth of Religion*. The Dial Press, 1931.

SEBEK, T. A., ED. *Myth: A Symposium*. American Folklore Society, Philadelphia, 1953.

SPEISER AND GILLEN. *The Aranda*. The Macmillan Company 1928.

STERNER, FRANZ. *Taboo*. Philosophical Library, New York 1956.

WAHL, HENRIETTE ANNE MARIE DE. *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion*. The Macmillan Company, 1968.

الشامانية نظرية عامة

ADRIEN ELIADE. SHAMANISM: ARCHAIK TECHNIQUES OF ECSTASY. ART & ENL. ED. (NEW YORK, 1964).

MATTHIAS HERMANN. SCHAMANEN, PSEUDOSCHAMANEN, ERLOBER UND HERANRÜCKER. J. 17115. (WÜRZBURG 1978).

JOHN A. GAIL. THE SHAMAN: PATTERNS OF SIBERIAN AND QUITWAY HEALING (NORMAN, OKLA., 1983).

MICHAEL J. HARNER. THE WAY OF THE SHAMAN (NEW YORK, 1980).

ALFON CLEIS. "INTERDISZIPLINÄRE SCHAMANISMUSFORSCHUNG AN DER INDIGERENISCHEN VOLKSGRUPPE." ANTHROPOLOGIA 63/54 (1968-1969) 967-973. "DIE EXSTASE DES SCHAMANEN." ETHNOS (1969) 70-89.

RET L. JONES. "SHAMANISM IN SOUTH ASIA: A PRELIMINARY SURVEY," HISTORY OF RELIGIONS? (MAY 1968): 336-347.

JOACHIM STORL. "HEILIGE MÄNNER UND ABERNÜHMEN IN NEULANDESIEN (COLOMBE, 1963).

GIL MORELAND. "LE CHAMANISME DES HANOI," BULLETTIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT (PARIS) 34 (1968): 33-294.

ANDREAS LUNAR. SHAMANISM: THE BEGINNINGS OF ART (NEW YORK, 1966).

MIRCEA ELIADE. AUSTRALIAN RELIGIONS: AN INTRODUCTION (ITHACA, N.Y. 1973). PP. 131-160.

HELMUT HOFFMANN. SYMBOLIK DER TÜRKEISCHEN RELIGIONEN UND DES SCHAMANISMS (STUTTGART 1967).

P. JOS THUIS. "SCHAMANISMUS IM ALTEN CHINA." SINCHINICA 18 (1968) 140-204.

- K'IKHO HORI, "PENETRATION OF SHAMANIC ELEMENTS INTO THE HISTORY OF JAPANESE FOLK RELIGION," IN *FESTSCHRIFT FÜR ADOLFE E. JENSEN*, EDITED BY EIKE HABERLAND ET AL. (MÜNCHEN 1964), VOL. 1, PP. 245-265.
- CARMEN BLACKER, *THE CATALPA BOW: A STUDY OF SHAMANISTIC PRACTICES IN JAPAN* (LONDON, 1975).
- H. BYRON EARNHART, "THE BRIDGE TO THE OTHER WORLD, IN *MONTAGNA NIPPONICA*, 31 (1976), 179-187.
- JON, YOUNG LEE, "CONTRIBUTING THE ORIGIN AND FORMATION OF KOREAN SHAMANISM," *NUMEN* 20 (1973), 133-160.
- JEAN-PAUL POTY, *LA RELIGION DES TARTES ET DES MINGOLS* (PARIS, 1984), PP. 35FF.

الشامانية السيبيرية والاسيوية الوسطى

- V. M. MIKHAILITSIN, "SHAMANISM IN SIBERIAN AND EUROPEAN RUSSIA," TRANSLATED BY JOHN OLIVER WARDROP, *JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND* 24 (1983), 136-158.
- M. A. CZAP-LIKKI, *ABORIGINAL SIBERIA: A STUDY IN SOCIAL ANTHROPOLOGY* (OXFORD, 1914).
- G. K. MOHRADZ, *DER SHAMANISMUS BEI DEN SIBIRISCHEN VÖLKERN* (STUTTGART, 1925).
- UNO HIRATA, *DIE RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DER ALTASIATISCHEN VÖLKERN*, "FOLKLORE FELLOWS COLUMBIAN LECTURES," NO. 125 (HELSINKI, 1938).
- WILHELM STAUDT, *DER URSPRUNG DER GÖTTESDIENE*, 12 VOLS. (MÜNSTER, 1912-1955).
- AKI OHMURA, *STUDIEN ZUM PROBLEM DES SHAMANISMUS* (LIJING, 1939).
- HANS FRIEDRICH, *SHAMANISMUS DARGESTELLT AM BEISPIEL DER BRÜNNENWISSPRIESTER NORDKAWKASISCHER VÖLKERN* (STUTTGART, 1957).
- MATTHIAS HERMANN, *SHAMANISM, PSYCHIC SHAMANISM, ERKESER UND FIEHLBRINGER*, 3 VOLS. (WIESBADEN, 1970).
- MARGA ELIAD, *SHAMANISM: ARCHAIC TECHNIQUES OF ECSTASY*, REV. & ENL. ED. (NEW YORK, 1964).
- FRANK BOAS, *EDITED THE JESUP NORTH PACIFIC EXPEDITION*, (LONDON AND NEW YORK, 1900-1930).
- DOROTHY BAZELANT, *CHAMMA YERA, EL SHAMANISMO MONGOLICO* (SAINT PETERSBURG, 1891).
- A. V. ANIKSHIN, *MATERIALY PO SHAMANSTVU I ALTAYTSU* (Leningrad, 1924).
- K. P. KALLIALA, *SHAMANISM IN FINLAND* (PORVOO, FINLAND, 1918).
- FRITZ LEHTISALO, *ENTWURF EINER MYTHOLOGIE DER JUKKA-SAMOJEDEN*, "MEMOIRES DE LA SOCIÉTÉ FINNO-ONGRISE," VOL. 33 (HELSINKI, 1924).
- A. A. POPOV, *THE NELYANS: THE MATERIAL CULTURE OF THE TATAR SAMOJEDS* (1949), TRANSLATED BY ELAINE K. RUTKIN (Bloomington, IND., 1966).
- A. F. ANSEMOV, *IN RELIGIA I'E'EMKO'Y' ISTORIKO-GENETICHESKIM IZMENENI I PROBLEMY PROKHODZENIYA PRAVYBYTVOY VEROYANIY* (MOSCOW, 1958).
- S. M. SHCHERKINOFF, *PSYCHOMENTAL COMPLEX OF THE TUNGUS* (LONDON, 1935).
- P. P. SHCHERKIN, *MATERIALY DLA IZUKOVENIA SHAMANSTVA U GOV'DOI "ZAPISKI PRIMORSKOGO OTDELA RUSKOGO GEOGRAFIKESKOGO OBSHCHESTVA," VOL. 1 (Khabarovsk, 1896).*
- ILAN A. LO-PATH, *THE CULT OF THE DEAD AMONG THE NATIVES OF THE AMUR BASIN*, "CENTRAL ASIATIC VIEWS," VOL. 6 (THE HAGUE, 1900).
- MANNY N. MICHASE, *EDITED STUDIES IN SIBERIAN SHAMANISM* (TORONTO, 1963).
- VILMOS DUSZEGI AND MARGA HOPPAL, *POPULAR BELIEFS AND FOLKLORE TRADITION IN SIBERIA*, EDITED BY CHARIN DUSZEGI, TRANSLATED BY SYLVAN P. DUNN (BUDAPEST, 1968).
- SHAMANISM IN SIBERIA*, EDITED BY VILMOS DUSZEGI AND MARGA HOPPAL, AND TRANSLATED BY S. SARON (BUDAPEST, 1978).
- SHAMANISM IN EURASIA*, EDITED BY MARGA HOPPAL, "FORUM," NO. 3 (GÖTTINGEN).
- EDM. H. HARRIS (PATER HENRY), *THE SHAMAN-COSTUME AND ITS SIGNIFICANCE*, IN "TRINITY SHAMANIC FLEETING" (1914), "EASTS 3, VOL. 1 (TUNNEY, 1922), AT THE RITE TRINITY OF THE SIBERIAN SHAMAN," "FOLKLORE FELLOWS COLUMBIAN LECTURES," NO. 220 (HELSINKI, 1978), AND E. C. MONTESOBRIADO, "EL SHAMANISMO SHAMANICO" (MOSCOW, 1944).
- EDMUND SCHRODER, *ZUR STRUKTUR DES SHAMANISMUS*, "ANTHROPOS," 50 (1950).
- ANDREY TOLSTOY, "A DEFINITION OF SHAMANISM," "TENTH 69 (1973), 23-37.

LAFU HENRI. "ROLE-TAKING OF THE SHAMAN." *TELENOS* 4 (1969): 26-35

LANGE VANDA. "ZUR PHASENUNTERSCHIEDLICHKEIT DER SHAMANISMIEN." *URAL-ALTAISCHE JAHRBÜCHER* 31 (1959): 456-485.

GOBELA BIRNTRAI-ENRENBURG. IN "FUNKTIONSEVALUATION UND TRANSITIONEN IM SHAMANISMIEN." *ANTHROPOS* 65 (1970): 189-228

H. NACHTIGALL. IN "DIE KULTURHISTORISCHE WURZEL DER SHAMANISCHEN LITURGIE." *ZEITUNG FÜR ETHNOLOGIE* 77 (1952): 188-197

JAKOB MEYER. "ÜBER DEN URSprung DES WORTES SHAMAN UND ANDERE BEMERKUNGEN ZUR TURKISCH-MONGOLISCHEN LAUTGESCHICHTE." *KÖNYV SEBÉNY* (BUDAPEST) 14 (1913-1914)

BERTHOLD LAUFER. "ORIGIN OF THE WORD SHAMAN." *AMERICAN ANTHROPOLOGIST* 19 (1917):

الشامانية الأمريكية الشمالية

AKE HULTKRANTZ. "SPIRIT LODGE: A NORTH AMERICAN SHAMANISTIC SFANCE." IN *STUDIES IN SHAMANISM*, EDITED BY CARL-MARTIN EDGEMAN (STOCKHOLM 1962), PP. 32-68.

HULTKRANTZ. "A DEFINITION OF SHAMANISM." *TELENOS* 9 (1973): 23-37

KENNETH AL STEWART. "SPIRIT POSSESSION IN NATIVE AMERICA." *SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY* 2 (1946): 323-339

LEONARD L. LEH. "THE SHAMAN IN ANOTHER NORTH AMERICAN SOCIETY." *UNIVERSITY OF COLORADO STUDIES* 21 (1934): 199-263

WILLIAM Z. PARK. *SHAMANISM IN WESTERN NORTH AMERICA* (1938; reprint NEW YORK 1973)

PARK'S WORK ON THE PACITUT; *PUMAN SHAMANISM AND STAYING SICKNESS* (TUCSON 1974) BY DONALD M. BARR AND OTHERS

EXTENSIVE STUDIES THAT FOCUS ON SHAMANIC PRACTICES OF A SINGLE TRIBE ARE: PARK'S WORK ON THE PACITUT; *PUMAN SHAMANISM AND STAYING SICKNESS* (TUCSON 1974) BY DONALD M. BARR AND OTHERS; THE NOTION OF SHAMANISM IN FRANK BOAS'S RELIGION OF KIMIKITT, INDIANS, VOL. 2, TRANSLATIONS (NEW YORK 1930) AND DAVIS E. JONES'S *SANAPPA* CUMANCHI MEDICINE WOMAN (NEW YORK 1972).

الشامانية الأمريكية الجنوبية

BAER, GERHARD. "A PARTICULAR ASPECT OF MATSigenka SHAMANISM (EASTERN PERU): MALE-FEMALE AND ALIEN." IN *ATLAS DES ALI*

CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS VOL. 3 PP. 114-131 MEXICO CITY 1976

BAER, GERHARD. "RITUALS (CHAMBERS) DE LOS MATSigenka (ESTE PERUANO)." *AMAZONIA PERUANA* (LIMA, 7 (1978): 101-138.

BAER, GERHARD AND WAYNE W. SHELL. "AN ALAYUAKA CEREMONY AMONG THE MATSigenka (EASTERN PERU)." *ZEITUNG FÜR ETHNOLOGIE* 99 (1974): 63-80

BARTHOLOME, JOSEPH ALBERTO. "SHAMANISM AMONG THE AYA-CHIRIPA." IN *SPIRITS, SHAMANS, AND STARS: PRACTICES FROM SOUTH AMERICA*, EDITED BY DAVID L. BRUNNEN AND RONALD A. SCHWARTZ, PP. 95-148. NEW YORK 1979

BODIGER, UTH. *DIE RÄJAKIN DER TUKANO IM NORDWESTLICHEN AMAZONAS*. KÖLNER ETHNOLOGISCHE MITTEILUNGEN, NR. 3. COLOGNE, 1965

DUBRITZKOFFER, MARTIN. *AN ACCOUNT OF THE ABIPONES, AN EQUINESTIAN PEOPLE OF PARAGUAY (1764)*. 1765. TRANSLATED BY SARA COMBRIDGE FROM THE LATIN. LONDON, 1822.

FURST, PETER T. *HALLAZIMUENS AND CULTURE*. SAN FRANCISCO, 1976.

GOLDMAN, IRVING. *THE CHIRIKI INDIANS OF THE NORTHWEST AMAZON*. ILLINOIS STUDIES IN ANTHROPOLOGY NO. 2. URBANA, ILL., 1963.

HESSE, KIRCH AND ALBERT HAHN. *DIE TACACA: ERGEBNISSE DER FÄHRENTS-EXPEDITION NACH BOLIVIEN 1953 BIS 1954* NR. 1. ERGÄNZUNGSHEFT STUTTGART 1961

KIM-GILBURN. *THE HUMAN VARIATION IN ORIGIN*, VOLUME 3. ETHNOGRAPHY, STUTTGART 1923.

LA BARRE, WESTON. "OLD AND NEW WORLD NARCOTICS: A STATISTICAL QUESTION AND AN ETHNOLOGICAL REPLY." *ECONOMIC BOTANY* 24 (1970): 73-80.

MATTHIAS HILDEGARD. *DIE ROLLE DER GREIFFVÖGEL, INSERSTENPÖRRE DER HARPTREE UND DES KONIGSGEHECKS BEI AUSSERWÄRDIGEN INDIANERN SÜDAMERIKAS*. HOCHSCHULFACHW. WEST GERMAN. 1978.

METRAUX ALFRED. *RELIGIONS ET MAGIE DES INDIENS D'AMÉRIQUE DU SUD*. PARIS. 1967

REYNOLDS-DOLANOFF, GERARDO. *THE SHAMAN AND THE JAGUAR: A STUDY OF NARCOTIC DRUGS AMONG THE INDIANS OF COLOMBIA*. PHILADELPHIA. 1975

SCHULTES, RICHARD D. AND. "AN OVERVIEW OF HALLUCINOGENS IN THE WESTERN HEMISPHERE." *IN FISH OF THE GODS: THE RITUAL USE OF HALLUCINOGENS*. EDITED BY PETER T. FURST. PP. 3-54. NEW YORK. 1972.

SCHULTES, RICHARD D. AND, AND ALBERT HOFMANN. *THE BOTANY AND CHEMISTRY OF HALLUCINOGENS*. SPRINGFIELD, ILL., 1973.

SHARON, DOUGLAS. *WIZARDRY OF THE FOUR WINDS: A SHAMAN'S STORY*. NEW YORK. 1978.

WILBERT, JOHANNES. "TOBACCO AND SHAMANISM: ECSTASY AMONG THE WARAO INDIANS OF VENEZUELA." *IN FISH OF THE GODS: THE RITUAL USE OF HALLUCINOGENS*. EDITED BY PETER T. FURST. PP. 55-83. NEW YORK. 1972.

WILBERT, JOHANNES. "THE CALARASH OF THE RUFFLED FEATHERS." *ARTS CANADA* 30 (1973-1974): 90-93

WILBERT, JOHANNES. "MAGIY-REIKI'S USE OF TOBACCO AMONG SOUTH AMERICAN INDIANS." *IN CANNIBALS AND CULTURE*. EDITED BY VERA D. RIEBER. PP. 439-461. THE HAGUE, 1975

الاديان الأمريكية الشمالية - نظرة عامة

ACE HULTCRANTZ. *THE STUDY OF AMERICAN INDIAN RELIGIONS* (CHICO, CALIF. 1983)

HAROLD W. TURNER. *NORTH AMERICA*, VOL. 2 OF HIS BIBLIOGRAPHY OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN PRIMAL SOCIETIES (BOSTON. 1978).

WILHELM MÜLLER. "DIE RELIGIÖSEN DER INDIANERSTÄMMER NORDAMERIKAS."

DIE RELIGIÖSEN DES ALLEN AMERIKA, EDITED BY WALTER KRICKENBERG (STUTTGART. 1961).

RUTH M. LINDENHILL. *RED MAN'S RELIGION* (CHICAGO. 1963).

ACE HULTCRANTZ. *THE RELIGIONS OF THE AMERICAN INDIANS* (BERKELEY. 1979).

SAM D. GILL. *NATIVE AMERICAN RELIGIONS* (BELMONT, CALIF. 1982).

WILHELM MÜLLER. *DIE RELIGIÖSEN DER WALDLANDINDIANER NORDAMERIKAS* (BERLIN. 1936)

WILHELM MÜLLER. *NEUE SONNE-NEUES LICHT*. EDITED BY ROLF GERLEN AND BEAUD WOLFF (BERLIN. 1981)

JOSEPH EPES BROWN. *THE SPIRITUAL LEGACY OF THE AMERICAN INDIAN* (NEW YORK. 1982).

HARLEY BLAIR ALEXANDER. *THE WORLD'S ROME: GREAT MYSTERIES OF THE NORTH AMERICAN INDIANS* (LINCOLN, NEBR. 1953).

WALTER KORNHILF CAMPB. *EIGHTEN SEEING WITH A NATIVE EYE* (NEW YORK. 1976)

DENNIS PEDLOCK AND BARBARA TEHMEK. *EIGHTEN TEACHINGS FROM THE AMERICAN EARTH* (NEW YORK. 1975).

RUTH FRYMAN BENEDEKT. *THE CONCEPT OF THE GUARDIAN SPIRIT IN NORTH AMERICA* (MERENSHA. WIS. 1923)

MAURITZ BOUTETILLER. *CHAMANISME ET UTHERSON MAGIQUE* (PARIS. 1930)

ACE HULTCRANTZ. *CONCEPTIONS OF THE SUN AMONG NORTH AMERICAN INDIANS* (ATICKENNA. 1953).

STEIN THORANDER. *EDITED TALES OF THE NORTH AMERICAN INDIANS*. (CAMBRIDGE, MASS. 1929).

ACE HULTCRANTZ. *THE NORTH AMERICAN INDIAN ORPHIC TRADITION* (STOCKHOLM. 1957)

ARIE VAN DER WERF. *DER HEILBRINGER* (GRONINGEN. 1931)

WOLFF, J. AND, LINDA. *GEHEIMNISSE UND MÖRDERMISSE DER PROPHETEN UND DER WALDLANDINDIANER NORDAMERIKAS* (MÜNCHEN. 1970).

RUTH LINDENHILL. *CEREMONIAL PATTERNS IN THE GREATER SOUTHWEST* (NEW YORK. 1948).

JIMMY WITTHRIFT. *GREEN CORN CEREMONIALS IN THE EASTERN WOODLANDS* (ANN ARBOR. 1949).

WILLIAM L. FENTON. *THE SIOUX'S EAGLE DANCE: AN OFFSHOOT OF THE CALUMET DANCE* (WASHINGTON, DC. 1953).

VINE DELORIA, JR. *GOD IS RED* (NEW YORK. 1973).

الأديان الأمريكية الشمالية - الأفكار الميتولوجية

- TALES OF THE NORTH AMERICAN INDIAN. EDITED BY STITH THOMPSON (CAMBRIDGE, MASS., 1929)
- CHARLES HAYMOND, A BIBLIOGRAPHY OF NORTH AMERICAN FOLKLORE AND FOLKSONG, VOL. 2, THE AMERICAN INDIANS NORTH OF MEXICO INCLUDING THE ESQUIMOS. 2D REV. ED. (NEW YORK, 1961).
- ANITA LARNE, THE TYPES OF THE FOLK-FALE, TRANSLATED BY STITH THOMPSON (HELSINKI, 1928).
- FRANK BOAS, TSHIMSHIAN TEXTS (WASHINGTON, D.C., 1902).
- GLADYS A. RICHARD, "LITERARY TYPES AND DISSEMINATION OF MOTIFS," JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE 34 (1921), 209-307.
- GUDARUD HATT, "THE CORN MOTHER IN AMERICA AND IN INDONESIA," ANTHIMPOS 46 (1951), 833-934.
- ÅKE HULTENANT, THE NORTH AMERICAN INDIAN ORPHEUS TRADITION (STOCKHOLM, 1957).
- FRANK BOAS, "ANTHROLOGY AND FOLK-FALES OF THE NORTH AMERICAN INDIANS"
- ANTHROPOLOGY IN NORTH AMERICA, EDITED BY FRANK BOAS ET AL. (NEW YORK, 1915), PP. 306-349.
- ALAN DUNDES, "NORTH AMERICAN INDIAN FOLKLORE STUDIES," JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES 36 (1967), 33-79.
- ÅKE HULTENANT, "MYTHS IN NATIVE AMERICAN RELIGIONS," IN NATIVE RELIGIOUS TRADITIONS, EDITED BY EARLE H. WATKIN AND K. DAD PRITHIPATK (WATERLOO, ONT., CANADA, 1979), PP. 77-97.
- CLYDE KLICKHOFF, "MYTHS AND RITUALS: A GENERAL THEORY," HARBARD THEOLOGICAL REVIEW 35 (1942), 45-79.
- CLAUDE LÉVI-STRAUSS, "THE STRUCTURAL SYMBOLOGY OF MYTH," JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE 68 (1955), 428-444. REPRINTED IN STRUCTURAL ANTHROPOLOGY (GARDEN CITY, N.Y. 1963), PP. 206-231.
- "LA GESTE D'ASHWAL," IN L'ANNUAIRE, 1958-1959, ISSUED BY THE ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, SIXIÈME COURS DE RECHERCHES RELIGIEUSES (PARIS, 1958), PP. 3-43. PUBLISHED IN ENGLISH TRANSLATION ACCOMPANIED BY SEVERAL IMPORTANT CRITICAL AND EVALUATIVE ARTICLES IN THE STRUCTURAL STUDY OF MYTH AND TOTEMISM, EDITED BY EDMUND LEACH (LONDON, 1967).
- ALAN DUNDES, THE ANTHROPOLOGY OF NORTH AMERICAN INDIAN FOLKTALES (HELSINKI, 1964).
- ALAN DUNDES, "STRUCTURAL TYPOLOGY OF NORTH AMERICAN INDIAN FOLKTALES," SOUTHWESTERN JOURNAL OF ANTHROPOLOGY 19 (1963), 121-130.
- DELL HIRSH, "IN YAMU TURE TO TELL YOU" ESSAYS IN NATIVE AMERICAN ETHNOPOETICS (PHILADELPHIA, 1981).
- KARL KRIEGER, EDITED, TRADITIONAL LITERATURES OF THE AMERICAN INDIAN (LONDON, NEW, 1981).

الديانات الأفريقية

- P. alexandre, L'AFRICANISME, DANS LE MONDE NON CHRETIEN 61-62 (1952)
- F. J. amon D'ABY, ATTITUDES DE L'AFRICAIN FACE À L'ISLAM ET AU CHRISTIANISME (2 VOLS.), COLL. « RECHERCHES ET DOCUMENTS », PARIS, CHEAM, 1963
- CROYANCES RELIGIEUSES ET CONTINUES JURIDIQUES DES AGNI DE LA CÔTE D'IVOIRE, PARIS, LAROSE, 1960.
- G. bolander, MESSIANISMES ET NATIONALISMES EN AFRIQUE NOIRE, DANS CAHIERS INTERNATIONAUX DE VIL ANAGRA (1953).
- H. baudouin ET D. westermann, LES PEUPLES ET LES CIVILISATIONS DE L'AFRIQUE, TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L. homburger, PARIS, PAYOT, 1948.
- P.M. bergsonnier ET J. gaut, LES RELIGIONS DES PRÉHISTORIQUES ET DES PRIMITIFS, COLL. « JE SAIS, JE CROIS », PARIS, FAYARD, 1958.
- J. caprin, UNIVERS RELIGIEUX ET CONSCIENCE INTERNE DANS LES COMMUNAUTÉS ETHNOLOGIQUES D'AFRIQUE TRADITIONNELLES, DANS AFRICA 32 (1962).
- M. cardin, RAPPORTS AU MORT DE LA RELIGION DE SAN, DOX CHEAM 30, 913.
- M. de lafosse, LES CIVILISATIONS DES PRIMITIFS (AFRIQUE), COLL. « CULTURE MODERNE », PARIS, STOCK, 1925.
- J. delmas-maistre, LES INSTITUTIONS RELIGIEUSES, POLITIQUES ET SOCIALES DES POPULATIONS DITES BARBARES, DOX CHEAM 1, 381 ET 7 449.

- D. Assani : CÔTE D'IVOIRE. COLL. « ATLAS DES VOYAGES », LAUSANNE, RENCONTRES, 1963.
- H. Deschamps : LES RELIGIONS DE L'AFRIQUE NOIRE. COLL. « QUE SAIS-JE ? », PARIS, P.U.F., 1954.
- G. Distenfeld : LES AMES DES DOGON. PARIS, INSTITUT D'ETHNOLOGIE, 1941. - ESSAI SUR LA RELIGION BAMBARA. COLL. « BIBLIOTHEQUE DE SETHOLOGIE CONTEMPORAINE », PARIS, P.U.F., 1951.
- G. DISTENFELD ET S. DE GARNY : LA GENÈSE DES BAUCHEZ LES DOGON. DANS MISCELLANEA AFRICANA LEROUX, V, PARIS, GEUTHNER, 1942.
- CH. A. DIOP : L'UNITÉ CULTURELLE DE L'AFRIQUE NOIRE. PARIS, PRESENCE AFRICAINE, 1959.
- Léonard : LES BANTOU DU CAMEROUN. DOC. CHEAM, 2.087.
- J. Overholt : MATHÉMATIQUES EN AFRIQUE DU SUD, DANS ARCHIVES DE SETHOLOGIE DES RELIGIONS 4 (1957).
- M. Fortes : CEDRUS AND JUBA IN WEST-AFRICAN RELIGION. CAMBRIDGE, 1939.
- M. Fortes AND E. E. EVANS-PRITCHARD : AFRICAN POLITICAL SYSTEMS, OXFORD, 1940.
- J. C. Frohen : GENERALITES SUR LES KABRE DU NORD-TOGO, DANS BIFAN XI (1949).
- LES MATHÉMATIQUES D'AFRIQUE NOIRE. PARIS, L'ORANTE, 1962.
- NOTES SUR LES MBOUM DU NORD-CAMEROUN, DANS ISA XXIX (1959).
- NOTES SUR LES NAOUDEMBA, DANS BIFAN XII (1950).
- LES SOCIÉTÉS D'INITIATION CHEZ LES MOBA ET LES GUMMA DU NORD-TOGO, DANS ISA XXIX (1959).
- LA TRIBU KONDOMBA DU NORD-TOGO, MÉMOIRES IFAN 37, DAKAR, 1953.
- J.C. Frohen, P. Gendreau ET R. Cornuier : LES POPULATIONS DU NORD-TOGO, IAL, PARIS, P.U.F., 1963.
- P. Fromentin : MATHÉMATIQUES D'UNE... JOURNÉES MATHÉMATIQUES ET FANTOMES, PARIS, BRUNO, 1958.
- S. DE GARNY : ASPECTS DE MYTHOLOGIE ET DE SYMBOLISME BAMBARA DANS JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE, AVRIL-JUIN 1949.
- NOTES SUR LA THEOLOGIE BAMBARA, DANS REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS CXXXV (1949).
- M. Grigole : DESCENDANTS DU TROISIÈME VÊTEMENT CHEZ LES DOGON, DANS PSYCHE 15-16 (197).
- DIX-HUIT ENTRETIENS AVEC OUKTEMELLA, PARIS, CHEIK, 1949.
- LA MORT CHEZ LES KONNOMBA, DANS ISA XII (1942).
- LE MYTHE DE L'ORGANISATION DU MONDE CHEZ LES DOGON, DANS PSYCHE 6 (1946).
- UNE MYTHOLOGIE SEMANAIRE, DANS ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS, AVRIL-JUIN 1947.
- PHILOSOPHIE ET RELIGION DES NOIRS, DANS LE MONDE NOIR, PRESENCE AFRICAINE VII-LX (1950).
- A. Hampson BA ET G. Overholt : KONDIER, TEXTE INITIATIQUE DES PÂTEURS PEUL, PARIS-LA HAYE, MOUTON, 1961.
- J. M. Henry : LE CULTE DES ESPRITS CHEZ LES BAMBARA, DANS ANTHROPOX, 1908.
- B. Holm : LES MASQUES KONTI, HAUTE-GUINÉE FRANÇAISE, LEUR RÔLE DANS LA VIE RELIGIEUSE ET POLITIQUE, PARIS, GEUTHNER, 1953.
- LES SEMTOU (ET COMPAIS LES MOUNKA), COLL. « MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES AFRICAINES », PARIS, P.U.F., 1957.
- LES TOURA, ESQUISSE D'UNE CIVILISATION MONTAGNARDE DE CÔTE D'IVOIRE, PARIS, P.U.F., 1962.
- M. Igbo : LA NATURE ET L'HOMME EN AFRIQUE. CORRESPONDANCE ET MESSAGE, NOTES AFRICAINES IFAN, DAKAR, 1962.
- M. Jorres : RELIGION EN AFRIQUE, DANS PRESENCE AFRICAINE XXIX-XXV (1959).
- P. E. Joun : LES DOCTEURS SÉTÉS DES HÉRÉSIES-LÉOPARDS EN AFRIQUE NOIRE, PARIS, PAROT, 1956.
- H. A. Joud : MYTHES ET COUTUMES DES BANTOU (ZIGL), PARIS, PAROT, 1936.
- H. Labrousse : PAYSANS D'AFRIQUE OCCIDENTALE, PARIS, N.R.F., 1941.
- P. J. Labeyrie : LA HABITATION DES FALI, MONTAGNARDS DU CAMEROUN SÉPENTRIONAL, PARIS, HACHETTE, 1962.
- C. Leconte : LE CULTE DE LA GÉNÉRATION ET ANCIÉTÉ RELIGIEUSE ET SOCIALE EN GUINÉE, COLL. « BIBLIOTHEQUE DE L'ETHNOLOGIE DES HAUTES ETUDES », PARIS, LEROUX, 1932.
- R. Lecoq : LES BAMBEKE, PARIS, ENTRETIENS AFRICAINES, 1953.

- B lemezel LES POPULATIONS PAIENNES DU NORD-CAMEROUN ET DE PÉLAMADIA, COLL. « MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES AFRICAINES », IAI, PARIS, P.U.F., 1961.
- A lerou-goumban ET J. pointer ETHNOLOGIE DE L'UNION FRANÇAISE (TERRES EXTÉRIEURES), COLL. « PAYS D'OUTRE-MER », PARIS, P.U.F., 1952.
- A lerou ANIMISME ET MAGIE DANS LA SUDANISATION DU NIGER, DISSERTATION DE DOCTORAT À LA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS, 1948.
- M. de lésyange LES CYMBALIN ET LES BISSARI (GHINKE FRANÇAISE), COLL. « MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES AFRICAINES », PARIS, P.U.F., 1953.
- C lort-siroua LA PENSÉE SANKHÉ, PARIS, PICH, 1962.
- L. vry-bruhl LA MENTALITÉ MAGIQUE, COLL. « BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE », PARIS, ALCAN, 1933. M. mamon : SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE, PARIS, P.U.F., 1960. K. meinhof AFRIKANISCHE RELIGIONEN, BERLIN, 1912.
- DIE RELIGIONEN DER AFRIKANER IN IHREM ZUSAMMENHANG MIT DEM WIRTSCHAFTSLEBEN, OSLO, 1962.
- C mirio SYNTHÈSE DE L'ACTIVITÉ FÉTICHISTE AU BAS-TOGO ET DAHOMEI, DANS BIPAN XI (1930).
- E.L. R. meyerowitz THE DYING KINGSHIP IN GHANA AND ANCIENT EGYPT, LONDON, 1960.
- J. middleton LUGBARA RELIGION (RITUAL AND AUTHORITY AMONG AN EAST-AFRICAN PEOPLE), OXFORD, 1960.
- V. paques LES BAMBARA, COLL. « MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES AFRICAINES », PARIS, P.U.F., 1954.
- G. partridge INDIGENOUS CHURCHES IN NIGERIA, DANS WEST-AFRICAN REVIEW 31 (1960).
- LA RELIGION EN AFRIQUE OCCIDENTALE, COLL. « BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE », PARIS, PAYOT, 1930.
- D. pauline LE CULTE ENI (TALIS) EN PAYS KISSI (HAUTE-GUINÉE), DANS REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS CCLXXV (1949).
- UNE RELIGION KIMBETISME EN CÔTE-D'IVOIRE, LE CULTE DEUMA, DANS CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES 9 (1962).
- UNE SÉCRÈTE EN CÔTE D'IVOIRE HIÉRO ET AUJOURD'HUI, LES BÈTES, PARIS-LA FLÈVE, MONTM, 1962.
- R. radcliffe-brown ON JOKING RELATIONSHIP, DANS AFRICA (1940).
- A. raponda-waßler ET R. siroua : RITES ET CROYANCES DES PEUPLES DU GABON, PARIS, PRESIMES AFRICAINE, 1962.
- richard-molard AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE, COLL. « L'UNION FRANÇAISE », PARIS, BERGER-LEVRHAULT, 1949.
- J. ROUCH LE CULTE DES GENIES CHEZ LES SONGHAI, DANS JSA XV (1946).
- ESSAI SUR LA RELIGION ET LA MAGIE SONGHAI, SOUS PRESSE.
- LES SONGHAI, PARIS, P.U.F., 1954.
- J. ruybry LA MAGIE BANTOISE ET LE PROBLEME DE L'ÉDUCATION ANIMALE AU CONGO, INSTITUT DE SOCIOLOGIE SUISSAIS, UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, 1960.
- Al sampil : UNE SÉCRÈTE SÉCRÈTE AU PAYS MALI, LE SARR, DANS RECHERCHES AFRICAINES, JANVIER-MARS 1961.
- H. A. E. savigny DO AFRICAN BELIEVE IN GOD? DANS SIERRA-LÉONE STRUCTURE, 15 DÉCEMBRE 1961.
- P. W. schmidt DER URSPRUNG DER GOTTESGEBE, EINE HISTORISCH-KRITISCHE UND POSITIVE STUDIE, II. TEIL, DIE RELIGIONEN DER VÖLKERN, IV. BAND, DIE RELIGIONEN DER VÖLKERN AFRIKAS, MÜNSTER, 1933.
- E. shrik : AFRICAN IDEAS OF GOD, LONDON, 1962.
- J. spith DIE RELIGION DER EWEKIN IN SUD-TOGO, LEIPZIG, 1911.
- D. sol THE KONGOMBA OF NORTHERN GHANA, IAI, OXFORD, 1961.
- C. vardin CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES POPULATIONS BAMILEKE DE L'OUEST-CAMEROUN (VII), « L'HOMME D'OUTRE-MER », NOV. 1960, N° 4, PARIS, BERGER-LEVRHAULT, 1960.
- L. roumy LE NOIR DU SUDAN, PARIS, LAROSE, 1912.
- MYTHES ET MYTHES SUR LE NIGER ET LE GAMBIE, PARIS, LAROSE, 1924.
- LA RELIGION BAMBARA, PARIS, GRUTHNER, 1927.
- RELIGION, ARTS ET CULTURES DES AFRICAINS DE LA CÔTE-D'IVOIRE, PARIS, GRUTHNER, 1932.
- H. segonzac LE HERCULE KALISATEL, CONTRIBUTION À L'ÉTUDE ETHNOLOGIQUE DE LA RELIGION ET DE LA MAGIE AFRICAINE, (VII), « STUDIA ETHNOGRAPHICA URSALENSIA », STODOLICA, PRATHEM, 1931.

- P. HENRI: LA THEOLOGIE BANTOU, TRADUIT D'ANGLAIS PAR A. F. HENRI, PARIS, EDITIONS AFRICAINES, 1969.
- L. V. THOMAS: LES DIOLA. ESSAI D'ANALYSE FONCTIONNELLE SUR UNE POPULATION DE BASSE-CASAMANKE (2 VOL.), MEMOIRES IFAN 55, DAKAR, 1960.
- TEMPS, MYTHES ET HISTOIRE EN AFRIQUE DE L'OUEST, DANS PRESENCE AFRICAINE, XXX (1961).
- A.-M. WAGHAI: LES RITES SECRETS DES FAMILLES DE L'OURANGHI, PARIS, PAYOT, 1936.
- W. C. WILSON: STUDY OF THE BANTU ANTHROPOMETRIC STUDY OF THE MAGICO-RELIGIOUS PRACTICES AND BELIEFS OF THE BANTU TRIBES OF AFRICA, NEW-YORK, 1928.
- F. YOUNG: PLUSIEURS ARTICLES SUR L'ANIMISME, DANS FRANCE-ET-AFRIQUE 131, 133, 139 (1962).
- D. ZAHM: SOCIETES D'INITIATION BAMBARA. LE N'DOMO, LE KORE, PARIS-LA HAYE, MOUTON, 1960.
- F. DE ZEHNER: LA CROYANCE DES NIGERAIENS EN AFRIQUE OCCIDENTALE DANS BULLETIN ET MEMOIRES DE LA SOCIETE D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS, 1910.

الديانة الباليوثية

- KARL J. NARR: URGESCHICHTE DER KULTUR (STUTTGART, 1961).
- KARL J. NARR: HANDBUCH DER URGESCHICHTE, VOL. 1. ALTERE UND NOTIERNE STEINZEIT: JÄGER- UND SAMMLERKULTUREN (BERN, 1966).
- JOHN LIBBICK: PRO-HISTORIC TIMES AS ILLUSTRATED BY ANCIENT REMAINS AND THE MANNERS AND CUSTOMS OF MODERN SAVAGES (LONDON, 1865).
- GABRIEL DE MORTVILLE: LE PREHISTORIQUE. ANTIQUITE DE L'HOMME, 20^{ED.} (PARIS, 1885).
- THOMAS LUTHER MANNING: LES RELIGIONS DE LA PREHISTOIRE. L'ÈGE PALEOLITHIQUE (PARIS, 1921).
- JOHANNES MARINGER: DIE GÖTTERWELT DER PRÄHISTORIE (ROHMANN EN MASSEUR, 1952). TRANSLATED BY MARY LUTHER AS THE GODS OF PREHISTORIC MAN (NEW YORK, 1960).
- KARL J. NARR: "APPROACHES TO THE RELIGION OF EARLY PALEOLITHIC MAN," HISTORY OF RELIGIONS 4 (SUMMER 1964): 1-22.
- LEON-GOURHAN, ANDRÉ: ART ET RELIGION AU PALÉOLITHIQUE SUPÉRIEUR, 2^{ED.} PARIS, 1963.
- LEON-GOURHAN, ANDRÉ: PRÉHISTOIRE DE L'ART OCCIDENTAL, PARIS, 1965. TRANSLATED BY NORBERT GUTERMAN AS THE ART OF PREHISTORIC MAN IN WESTERN EUROPE (LONDON, 1968).
- NARR, KARL J.: "BARENZGERÄTE UND SCHAMANISMUS IN DER ÄLTEREN STEINZEIT EUROPAS," SARCI, VOL. 18 (1959): 233-272.
- NARR, KARL J.: "WELCHE SYMBOL-PLASTIK DER ÄLTEREN STEINZEIT," ANTIKOS 2 (JULY 1960): 132-152.
- NARR, KARL J.: "SENTIDO DEL ARTE PALEOLÍTICO," ORIAS CATOLICAS, REVISTA IBEROAMERICANA INTERNACIONAL 4 (1961): 197-210.
- NARR, KARL J.: "FELSILD (UND WELTBILD). ZU MAGIE UND SCHAMANISMUS IM JÄGER-UND PALÄOLITHISCHEN JÄGERTUM," SMERKST NACH DEM URSPRUNG; EDITED BY FRANK P. QUERR, PP. 118-136. FRANKFURT, 1963.
- REYNOLD SALUNKU: "L'ART ET LA MAGIE, A PROPOS DES PEINTURES ET DES GRAVURES DE L'ÂGE DU RENNE," L'ANTHROPOLOGIE 14 (1903): 257-266.
- URIN, PETER J. AND ANDREW ROSENFELD: PALEOLITHIC CAVE ART. NEW YORK, 1967. A CRITICAL REVIEW NEGLECTING ANIMISM.

الديانة النيوليثية

- E. O. JAMES: PREHISTORIC RELIGION (LONDON, 1957).
- JOHANNES MARINGER: THE GODS OF PREHISTORIC MAN (NEW YORK, 1960).
- ETIENNE PATTY: LES HOMMES PRÉHISTORIQUES ET LA RELIGION (PARIS, 1960).
- KARL J. NARR: CHAPTER "KUNST UND RELIGION DER STEINZEIT UND STEINJÄGERZEIT" IN HIS HANDBUCH DER URGESCHICHTE, VOL. 2 (BERN, 1975), PP. 655-670.
- MIRTEA ELIADE: A HISTORY OF RELIGIOUS IDEAS, VOL. 1 (CHICAGO, 1970), PP. 29-32 AND 114-124.

HERMANN MÖLLER-KARPE IN HIS HANDBUCH DER VORGESCHICHTE, VOL. 2 (MÜNCHEN, 1968).

OLAF HUCKENHORN, DIE GÖTTESSEN UND GÖTTER DER F-GRUPPEPLASTIK DER MESOLITHISCHEN JÄGERSTEINZEIT UND STEINZEITPERIODE, 3 VOLS. (MÜNCHEN, 1968).

MARIA GIMBUTAS, THE GODDESSES AND GODS OF OLD EUROPE, 6300-3500 B.C. REV. ED. (LONDON, 1982).

ELENA V. ANTONOVA, ANTHROPOMORFNA SKEL'PTURA DRE-NIKAI ZEMLEDEL'TSEI PERSIDNEI I SREDNEI AZII (MOSKOV 1977).

NANDOR KALINZ, CLAY GODS (BUDAPEST, 1980).

PETER J. LENO, "THE INTERPRETATION OF PREHISTORIC ANTHROPOMORPHIC FIGURINES," JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE 92 (JANUARY-JUNE 1962) 32-54.

PETER J. LENO, ANTHROPOMORPHIC FIGURINES FROM EGYPT AND NEOLITHIC CAETE WITH COMPARATIVE MATERIAL FROM PREHISTORIC NEAR EAST AND MAINLAND GREECE (LONDON, 1968).

KATHLEEN M. KENTIN, DIGGING UP JERICHO (LONDON, 1957).

JAMES MELLAART, CHATAL HUYUK (LONDON, 1967).

JACQUES CALAT, RELIGIONS NEOLITHIQUES DE SYRO-PALESTINE (PARIS, 1972).

DRIGSTAY SERENIYK, EUROPE'S FIRST MONUMENTAL SCULPTURE: NEW DISCOVERIES AT LEPESSAY VIL (LONDON, 1972).

A. RYBAKIN, "KOSMOGONIIA I MIKROKOSMOS ZEMLEDEL'TSEI ENEOLITHA," SOVETSKAYA ARKHEOLOGIYA 1 (1965): 24-47 AND 2 (1965) 13-33.

VLADIMIR DIMITREVIC, "ELENKA DESTINATA AL CULTUL DECORATIV DINS LA COACHE BOLAN-SPANTOI DE LA STATION-TEHL DE CASAMBLE," DACIA (BUCHAREST) 15 (1970): 5-24.

HELENETA TODOROVA IN "KULTUZENE I IMAZINODEL AUS OLYAMENIA," THIRACIA (SOFIA) 3 (1974): 29-46.

MARIA GIMBUTAS, "THE TEMPLES OF OLD EUROPE," ARCHAEOLOGY 33 (NOVEMBER-DECEMBER 1980): 41-50.

المدينة النيوليتية في أوروبا

D'ARNA, A. LES STATUES-MIENHRES ET STÈLES ANTHROPOMORPHES D'AMMI

MEDITERRANÉEN. PARIS, 1977. ATZENI, ENRICO. LA DRA MADRE: NOLLE CULTURE PARMIGRACIENE. SASSARI, 1978.

CHAMERON, D. O. SYMBOLS OF BIRTH AND OF DEATH IN THE NEOLITHIC ERA. LONDON, 1981.

DELMORTE, HENRI. L'IMAGE DE FEMME DANS L'ART PRÉHISTORIQUE. PARIS, 1979.

DIMITREVIC, VLADIMIR. ARTA PREHISTORIC IN ROMANIA. BUCHAREST, 1974. GIMBUTAS, MARIA. "THE TEMPLES OF OLD EUROPE," ARCHAEOLOGY 33 (NOVEMBER-DECEMBER 1980): 41-50.

GIMBUTAS, MARIA. "THE 'MONSTRIOUS VENUS' OF PREHISTORY OR GODDESS CREATING," COMPARATIVE CIVILIZATION REVIEW 7 (FALL 1981): 1-26.

GIMBUTAS, MARIA. THE GODDESSES AND GODS OF OLD EUROPE (6300-3500 B.C. MYTHS AND CULT IMAGES. BERKELEY, 1982.

KALINZ, NANDOR. CLAY GODS: THE NEOLITHIC PERIOD AND COPPER AGE.

IN HUNGARY. TRANSLATED BY BARNA BALOGH. BUDAPEST, 1980.

MASARUK, ALEXANDER. THE ROOTS OF CIVILIZATION: THE CRUENT BEGINNINGS OF MAN'S FIRST ART SYMBOL AND NOTATION. NEW YORK, 1972. MELLAART, JAMES. "EARLIEST OF NEOLITHIC" CITIES: DELVING DEEP INTO THE NEOLITHIC RELATION OF ANATOLIAN CHATAL HUYUK, PT. 2. "SHRINES OF THE FUTURE AND THE PERLED GUNDESE." ILLUSTRATED LONDON NEWS 244 (1968): 194-197.

MELLAART, JAMES, CHATAL HUYUK: A NEOLITHIC TOWN IN ANATOLIA. NEW YORK, 1967.

SERENIYK, DRIGSTAY. EUROPE'S FIRST MONUMENTAL SCULPTURE: NEW DISCOVERIES AT LEPESSAY VIL. LONDON, 1972.

THORPE, JÜRGEN, ED. ART AND CULTURE OF THE CITTADINES. TRANSLATED

AND EDITED BY PAT GILZ-PREZYO. CUP ARK, 1977. THORPE, ELIZABETH SHEE. THE NEOLITHIC ART OF WESTERN EUROPE. OXFORD, 1981.

الفهرس

| | |
|-----|---|
| 5.. | مقدمة: لطبعة الأعمال غير الكاملة |
| 9. | مقدمة المحرر |
| 11 | القسم الأول: الأديان البدائية |
| 13 | الفصل الأول: مفهوم «البدائية» |
| 21 | الفصل الثاني: أهم الخصائص المميزة للدين في المجتمعات البدائية |
| 21 | 1 - الرهبة تجاه المقدس |
| 22 | 2 - التعبير عن القلق في الطقوس |
| 23 | 3 - الطقس والتوقع |
| 24 | 4 - تداخل الطقس والأسطورة |
| 26 | 5 - ثنائية الحر والدين |
| 27 | 6 - أنواع السحر |
| 30 | 7 - الصلوات |
| 30 | 8 - الكهانة أو العرافة - Divination |
| 31 | 9 - الاعتقاد بالمانا |
| 32 | 10 - الأرواحية Animism |
| 33 | 11 - تبجيل وعبادة الأرواح |
| 35 | 12 - آلهة السماء |
| 36 | 13 - التابو - Taboo |
| 38 | 14 - طقوس التطهير |
| 39 | 15 - اقرباين |
| 39 | 16 - اموقف من الموتى |
| 41 | 17 - الطوطمية |

| | |
|-----|--|
| 43 | الفصل الثالث: اتجاهات في الأديان البدائية (1) |
| 43 | الطوطمية. الطوطمية كدين بدائي أولي |
| 57 | العقائد الطوطمية |
| 94 | العقائد الطوطمية - تابع |
| 94 | الحوان الطوطمي والإنسان |
| 13. | العقائد الطوطمية - تابع |
| 113 | المنظومة الكونية للطوطمية وفكرة الصنف |
| 135 | أصول هذه المعتقدات |
| 135 | مفهوم المبدأ الطوطمي، أو المانا، وفكرة القوة |
| 159 | الفصل الرابع: اتجاهات في الأديان البدائية (2) |
| 159 | الشامانية: الشامانية: نظرة عامة |
| 162 | الشامانية وعلم الاضطرابات الذهنية |
| 164 | التجارب الابتدائية القاسية للشامانات السيبريين |
| 166 | الطقوس العامة للدخول في العضوية الشامانية |
| 167 | تقنيات الوحد |
| 169 | عمليات الصعود السماري والهوط إلى العالم السفلي |
| 170 | الشامان بوصفه أبهة نفسية |
| 170 | المعالجات الطبية الشافة |
| 171 | بقاء بعض المأثورات الشامانية وتحولها |
| 173 | بعض النتائج |
| 175 | الشامانية السيرية والآسيوية الوسطى |
| 175 | أصل الشامانية |
| 177 | الشامان في الجماعة |
| 178 | شامان الجماعة الصغيرة |
| 179 | شامان الشمال المحرف |

| | |
|-----|---|
| 179 | الشامانية في الجنوب |
| 180 | طبقات الشامانية. |
| 181 | الابتداء |
| 182 | داء الشامان |
| 183 | مدة الابتداء |
| 185 | موروث الاعتقاد الشاماني |
| 188 | شذات الشامان |
| 188 | الخصائص المميزة للشامان |
| 190 | الجلسة الروحية الشامانية |
| 194 | الشامانية الأمريكية الشمالية |
| 194 | السمات الشامانية. |
| 197 | مناطق الثقافة |
| 202 | الشامانية لأمركية الجنوبية |
| 202 | الأغراض العامة للوجد |
| 204 | الملاحم الخصوصية. |
| 204 | الخُشُخُشَة |
| 205 | اليغور |
| 206 | الرمزية الطيرية |
| 208 | العقارات الهلوسية النباتية |
| 210 | العقارات المحدثة للهلوسة ومسعى الرؤية الشامانية |
| 213 | الفصل الخامس: نماذج من الأديان البدائية (1) |
| 213 | الأديان الأمريكية الشمالية |
| 213 | نظرة عامة |
| 214 | أهم الملاحم الدينية |
| 214 | عالم الروح |

| | |
|-----|---|
| 215 | الكائن الأعظم |
| 216 | بطل الثقافة |
| 217 | الأرواح والأشباح |
| 218 | الأرواح الحارسة ومسعى الرؤيا |
| 219 | رجال الطب وجمعيات الطب |
| 220 | الأعمال الطقسية |
| 220 | الصدقات والتقدمات |
| 222 | التمثيلات الطقسية |
| 222 | الاستعراض التاريخي |
| 223 | الطفة التحتية القطبية الشمالية |
| 224 | نشوء أديان الصيد |
| 226 | نمو الأديان الزراعية |
| 227 | ظهور ديانة الدرة الصفراء في الجنوب الغربي |
| 228 | ظهور ديانة الدرة الصفراء في الجنوب الشرقي |
| 229 | استعراض إقليمي |
| 229 | منطقة القطب الشمالي |
| 230 | المناطق المحاورة لدائرة القطب الشمالي |
| 231 | الأراضي الحرجية الشمالية الشرقية |
| 232 | الأراضي الحرجية الجنوبية الشرقية |
| 232 | المروج والسهول |
| 233 | اساحل الشمالي الغربي |
| 234 | الهضبة |
| 235 | الحوض الكبير |
| 236 | كاليفورنيا |
| 236 | الجنوب العربي |

| | |
|-----------|---|
| 238..... | الموضوعات الأسطورية |
| 238..... | الأسطورة والحكاية والسيرة البطولية |
| 239 | أنماط القصة في أمريكا |
| 240..... | عواصم الأرض |
| 241 | الظهور |
| 242..... | خالعان |
| 243 | السرقة |
| 243..... | والد العالم |
| 244 | الأصول النباتية والحيوانية |
| 246 | قصص المحتل |
| 247 | أورفيوس |
| 248 | الكلام |
| 248 | تأدية الأسطورة |
| 249 | المقاربات التأويديّة |
| 253..... | الفصل السادس: نماذج من الأديان البدائية (2) |
| 253 | الديانات الأفريقية |
| 253 | مشاكل المفردات |
| 253 | حبوبة أم وثية |
| 255..... | الطوطمية |
| 255 | الإله، الآلهة، الجن |
| 256 | المحرمات |
| 256..... | السحر المعائن Magie |
| 257..... | الساحر الشرير Sorcier |
| 259..... | الوثنية الأفريقية - روحانيتها وفلسفتها |
| 259 | مكانة الدين |

| | |
|--|--|
| مفهوم العالم | مفهوم العالم |
| القوة الحيوية | القوة الحيوية |
| عالمية القوة | عالمية القوة |
| العالم المتحرك هو في توازن غير مستقر | العالم المتحرك هو في توازن غير مستقر |
| القوة يمكن بلوغها ، وهي متغيرة | القوة يمكن بلوغها ، وهي متغيرة |
| عالمية هذا المعتقد | عالمية هذا المعتقد |
| الفكر الزنجي الأفريقي | الفكر الزنجي الأفريقي |
| الكلمة | الكلمة |
| نماذج من الأدب الأفريقية | نماذج من الأدب الأفريقية |
| الديانات الفولكلورية | الديانات الفولكلورية |
| العبادات النيجيرية | العبادات النيجيرية |
| عبادة حليح بينان | عبادة حليح بينان |
| القسم الثاني : ديانات العصور الحجرية (أو ما قبل التاريخ) .. | القسم الثاني : ديانات العصور الحجرية (أو ما قبل التاريخ) .. |
| الفصل الأول : مفهوم ما قبل التاريخ والديانات ما قبل التاريخية | الفصل الأول : مفهوم ما قبل التاريخ والديانات ما قبل التاريخية |
| الفصل الثاني : الديانة البابلية | الفصل الثاني : الديانة البابلية |
| المصادر وتفسيرها | المصادر وتفسيرها |
| المسح والتقييم | المسح والتقييم |
| البابليوني الأوسط | البابليوني الأوسط |
| العصر البابليوني الأدنى .. | العصر البابليوني الأدنى .. |
| العصر البابليوني الأعلى .. | العصر البابليوني الأعلى .. |
| نظريات حول الديانة البابلية | نظريات حول الديانة البابلية |
| الفصل الثالث : الديانة النورية | الفصل الثالث : الديانة النورية |
| الشرق الأدنى | الشرق الأدنى |
| جنوب شرقي أوروبا | جنوب شرقي أوروبا |
| الديانات الأخرى | الديانات الأخرى |

| | |
|-----|---|
| 349 | الفصل الرابع: الديانات النيوثينية في أوروبا القديمة |
| 351 | الآلهة والإلهات |
| 352 | إلهة طير الماء |
| 353 | الإلهة الأعلى .. |
| 354 | الإلهة الوالدة .. |
| 354 | الإلهة الحاضنة |
| 354 | النسرة أو البومة |
| 355 | السيدة البيضاء، أو الموت |
| 356 | آلهة التجدد |
| 358 | الإلهة الحامل (الأرض الأم) |
| 359 | الشيخ الحزين |
| 359 | الذكر الناضج ذو المصولجد |
| 360 | خلاصة |
| 362 | المعابد والمقامات الدينية |
| 369 | الكهوف |
| 369 | مقامات وقيور |
| 370 | خلاصة |
| 371 | المراجع: بيليوغر فيا المؤلفين |

صدر للمؤلف

- 1- مغامرة العقل الأولى : دراسة في الأسطورة — سورية وبلاد الرافدين - الطبعة الثانية والعشرين 2016.
- 2- ملحمة جلجامش : الطبعة الرابعة 1988.
- 3- لغز عشتار : الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة - الطبعة الخامسة عشر 2016.
- 4- الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم: هل جاءت التوراة من جزيرة العرب؟ الطبعة السادسة 2016.
- 5- دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني - الطبعة الثامنة 2016.
- 6- جلجامش: ملحمة الرافدين الخالدة - الطبعة السابعة 2016.
- 7- الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية - الطبعة السابعة 2016.
- 8- آرام دمشق وإسرائيل: في التاريخ والتاريخ التوراتي - الطبعة الخامسة 2016.
- 9- كتاب التاوتي تشينغ: إنجيل الحكمة التأوية في الصين - الطبعة الخامسة 2016.
- 10- الرحمن والشیطان: الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية - الطبعة السادسة 2016.
- 11- تاريخ أورشليم: والبحث عن مملكة اليهود - الطبعة الرابعة 2016.
- 12- مدخل إلى نصوص الشرق القديم: الطبعة الثالثة 2016.
- 13- الوجه الآخر للمسيح: موقف يسوع من اليهودية - مقدمة في الفنوصية المسيحية - الطبعة الثالثة 2016.
- موسوعة تاريخ الأديان (تحرير ومساهمة) في خمسة مجلدات:
- 14- المجلد الأول: الشعوب البدائية والعصر الحجري.
- 15- المجلد الثاني: الشرق القديم.
- 16- المجلد الثالث: اليونان وأوروبا قبل المسيحية.
- 17- المجلد الرابع: الشرق الأقصى.
- 18- المجلد الخامس: الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية، الطبعة الثالثة 2016.

19- طريق إخوان الصفاء: المدخل إلى الغنوصية الإسلامية. الطبعة الثالثة 2016.

20- الإنجيل برواية القرآن: الطبعة الثالثة 2016.

21- ألغاز الإنجيل: الطبعة الثانية 2016.

22- أساطير الأولين: الفصل القرآني ومتوازناته التوراتية. الطبعة الثانية 2016.

23- الله والكون والإنسان: نظرات في تاريخ الأفكار الدينية. الطبعة الأولى 2016.

صدر له بالإنكليزية:

1-دراسة بعنوان:

Jerusalem in the Age of Judah Kingdom

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث الأميركي توماس ل. تومبسون شارك فيه عدد من المؤرخين والآثارين وصدر عن دار T&T Clark عام 2003 تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

2- دراسة بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث البريطاني كيث و. وابتلام شارك فيه عدد من الباحثين في تاريخ وآثار فلسطين وصدر عن جامعة Sheffield في بريطانيا عام 2013 تحت عنوان:

The politics of Israel's Past

منشورات دولية:

صدر له بالتعاون مع الباحث الصيني الدكتور شيوه تشينغ فوه كتاب بعنوان:
لاو تسي، عن دارالنشر باللغات الأجنبية/ بكين، وهو نظير لكتابه السابق:
كتاب التاوتي تشينغ.
يُصدر قريباً في بكين:

- كتاب المحاورات لكونفوشيوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه تشينغ فوه.

- كتاب منشويوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه تشينغ فوه.



تقع موسوعتنا هذه في نقطة الوسط بين ما يشبه القواميس من المؤلفات التي صدرت في مجلد واحد، تُرجم بعضها إلى العربية، وبين الموسوعة المحيطة التي تقدم كل شيء تقريباً، ولدينا عنها حتى الآن نموذج واحد فقط، هو «موسوعة الأديان» التي صدرت عن دار ماكميلان عام 1987 في ستة عشر مجلداً ضخماً أشرف على تحريرها ميرسيا إلداد، وساهم في كتابة موادها لا عشرات الباحثين بل المئات منهم من كل أنحاء العالم. من هنا يمكن وصف موسوعتنا بالمختصرة لأنها لن تتوقف إلا عند المحطات المهمة في تاريخ الأديان. فالاختصار هنا لا يعني الاقتضاب وإنما الاختصار. ولقد عمدت إلى جمع مواد الموسوعة من عدد متنوع من المراجع الموسوعية والمتخصصة، متبعاً في اختيار كل مادة معيار المستوى العلمي وبساطة تناول وحسن التوصيل، مع التوضيحية أحياناً بهذا الجانب على حساب الآخر، لأن الموسوعة موجهة إلى أوسع شريحة ممكنة من القراء، قد تتفاوت عناصرها من طلاب وأساتذة الدراسات العليا إلى القارئ العادي غير المتخصص والراغب في الاطلاع. ولا شك في أن إرضاء كل الفئات أمر يصعب بلوغه ولكن يمكن مقاربته. قد يجد القارئ غير المتخصص في بعض الموضوعات صعوبة، وقد يجد المتخصص في بعضها الآخر تبسيطاً.

مع تعدد المساهمين في مواد الموسوعة، حرصت أيضاً على تعدد المترجمين الذين عهدت إليهم بالمادة كل حسب ميله وخلفيته ومزاجه، وقدمت إليهم ما أستطيع من مشورة وتعاون خلاق لجعل موسوعتنا ثمرة تعاقد جمهرة من الباحثين الكبار، والمترجمين الأكفاء الذين عملوا معي بداعي المسؤولية العلمية والرغبة في رؤية هذا العمل مطبوعاً ومنتشراً على أوسع نطاق.

